अन्यख्यातिवादीया

विद्वत्संगोष्ठी



विद्वत्संगोष्ठी

अन्यख्यातिवादीया
विद्वत्संगोष्ठी

विद्वत् संगोष्ठी



अ न्य ख्या ति वा दी या

विद्वत्संगोष्ठी

प्रकाशक :
श्रीवल्लभाचार्य ट्रस्ट,
कंसारा बजार, माण्डवी, कच्छ, गुजरात ३७० ४६५.
☎ : (02834) 31463, 21306.
Email : gosharadad1@sancharnet.in
gosharad@rediffmail.com
Website : http://www.pushtimarg.net

Vidvatsaṅgoṣṭhī : Papers And Proceedings on Anyakhātivāda during the Seminar on the Vāllabha theory of error.

प्रथम संस्करण : वि. सं. २०५८. वल्लभाब्द : ५२५.

प्रति : १०००.

ग्रन्थप्रकाशन सहाय : Rs. 150/-

**मुद्रक : श्रीवल्लभ बुक मेन्युफेक्चरिंग् कं., ५५/४६ सिटिमील कम्पाउंड,
कांकरीआ रोड़, अमदावाद, गुजरात.**

PREFACE

Śrī Vallabhācārya Trust, Māndvī-Kutch was established in 1996 with various aims and objectives such as educational, social, cultural, environmental etc. in general; and with a long-term project for setting up a research institution and education centre in the interest of Śuddhādvaita-Puṣṭibhakti Sampradāya in particular.

At present, following activities have been undertaken by the trust:

- Seminar : Internal and External.
- Refresher Courses : For Ācāryas and for Followers.
- Publication
- Encyclopedic CD Rom of Vallabha Vedant
- Catalogues Catalogorum of the Manuscripts of Vallabha Vedant
- Website : www.pushtimarg.net
- Library of : Cassettes, CDs, Books.
- Book Stall
- Conservation : Manuscripts etc.

- Educational Aid
- School Boarding for the Students studying Saṁskṛt
- Gauśālā

In 1999 Śrī Vallabhācārya Trust, Mandvi decided to start a series of national seminars on various topics of the Śuddhādvaita-Puṣṭibhakti Sampradāya with design to resume genuine and rigorous discussion on thought-provoking philosophical issues, to bring about awareness concerning the distinctive features of the Śuddhādvaita-Puṣṭibhakti Sampradāya and to reestablish dialogue ofŚuddhādvaita-Puṣṭibhakti Sampradāya with other Indian and foreign schools of thought.

Accordingly, the first three-day national seminar was arranged at Gandhinagar, capital city of Gujarat, in the month of November 1999 on the Linguistic Philosophy of Vāllabha Vedānta with special reference to an encyclopedic treatise 'Prasthānaratnākara' by Goswāmī Śrī Puruṣottamacaraṇa (Vikrama Samvat 1724), an eminent scholar of this system. The second national seminar was organized on the Theory of Causation at Vadodara, Gujarat from 22 to 25 November 2000.

Subsequently the seminar on the Theory of Error took place at Pune in the month of January 2002.

This volume is comprised of the verbatim report of the

same. Entire proceedings of the seminar had been taped for documentation. On the base of the recorded tapes proceedings of the seminar was composed and dispatched to the respective participants to ensure its legitimacy and to provide opportunity for further addition and alteration in their papers and discussions in the light of the discussion, which was held in the course of seminar. Addition, alteration and deletion are made in papers and discussions according to the written instruction of the very presenters. Internal discussions, inaudible and un-understandable wordings caused by noise etc., narration which was given by the scholars at the time of presentation of their papers and unrecorded portion of the discussion while changing the sides of the cassettes could not be incorporated in the report. Such portions are indicated by '...' three dots wherever the case is. Except such cases wordings are kept as it were spoken.

After all the very objective of the seminar is to keep continue dialogue of Śuddhādvaita Puṣṭibhakti Sampradāya with other systems, therefore, unanswered questions, intended but unexpressed or partially expressed thoughts for the clarification of the stand of the Śuddhādvaita Puṣṭibhakti Sampradāya during seminar are being added in footnote as a postscript by respected Gosvāmī Śrī Śyāma manohara.

To give the seminar an encyclopedic touch and to put forward the stand point of Vāllabha Vedānta in the most comprehensive and comparative manner, we earnestly invited

papers on al most all leading philosophical schools including Ācārya Śrīkar, Bhāskarācārya and Mīmāṁsā schools of Ācārya Kumāril Bhatt and Ācārya Prabhākar etc. Unfortunately we could not get papers on any of above significant philosophical schools. However, we are very much thankful to Dr. K. E. Devnathan for an excellent extempore presentation on : the possible reply of Prabhākara to Naiyāyika's arguments against Akhyātivāda. In spite of our request, untoward death of his father did not allow Dr. Devnathan to give his presentation the shape of a research paper. Therefore, as the presentation does not suit to the format of this report, we are regretfully unable to publish the same. We are very thankful to all the participants for the success of the seminar by presenting scholarly papers and active participation in discussion.

We also express our gratitude to revered Gosvāmī Śrī Śyāma Manoharajī, who has furnished this volume with the scholarly comparative and critical essay on the western approach on Error and because of whose generous and relentless support up to the present moment we are going to publish this report.

We are very much thankful to Prof. Vashishtanarayana Jha, Dir. CASS, JNU, Delhi for inviting us to organise seminar in the pleasant and erudite atmosphere of the University of Pune.

We are grateful to the trustees of Śrī

Vallabha-Vidyāpītha-Viṭṭhaleś-prabhucaraṇa Āśrama Trust, Kolhapur (VVA Trust) for making available valuable Sanskrit books of Śuddhādvaita Puṣṭibhakti Sampradāya for the presentation of the participants of the seminar.

It is not possible to forget persistent assistance of Sri Madhubhai Bhatiya, Sri Janakbhai Shah, Sri Rasikbhai Shah, Sri Dahrmendrsinh Jhala, Sri Pankaj Gor, Sri Pravinabhai Dadhaniya, Sri Bipinbhai, Sri Mathuradas Bhatiya in various arrangements of the seminar.

On behalf of Śrī Vallabhācārya Trust

2002/10/2 Goswami Sharad

Śrī Vallabhācārya Trust

Kansara Bazar, Mandvi-Kutch, Gujarat, 370 465.

☎ : (02834) 31463, 21306.

Email : gosharadad1@sancharnet.in

gosharad@rediffmail.com

Website : http://www.pushtimarg.net.

अनुक्रमणिका

१९।१।२००२ तृतीयदिवसीय प्रात:कालीन सत्र

१९।१।२००२ तृतीयदिवसीय मध्याह्न सत्र

संगोष्ठ्याम् अचर्चिताः सम्प्राप्ताः निबन्धाः



॥श्रीगिरिधारी तनोतु मङ्गलानि॥

।। ख्यातिविवेकः ।।

(प्रमेयरत्नार्णवोत्तरार्धान्तर्गतः)

(मङ्गलाचरणम्)

श्रीमद्गोवर्धनाधीशं गोपिकाप्राणवल्लभम्॥
रासक्रीडारतं वन्दे भजनानन्दलब्धये॥१॥
घोषसीमन्तिनीनेत्रचकोरचयचन्दिरम्॥
वन्दे श्रीबालकृष्णाख्यं प्रभुमानन्दमन्दिरम्॥२॥
वन्दे श्रीवल्लभाचार्यान् पुष्टिमार्गप्रवर्तकान्।
श्रीविट्ठलेशचरणान् आश्रये कृष्णतुष्टये॥३॥
ये सङ्क्षेपेण पूर्वार्धे पदार्था विनिरूपिताः।
तद्व्यासं कर्तुमारब्धम् उत्तरार्धं मयाधुना॥४॥

(प्रकरणोपक्रमः)

तत्र पूर्वार्धे पूर्वं प्रपञ्चविवेकः* उक्तः, तद्दाढ्र्याय ख्यातिस्वरूपनिरूपणम् आवश्यकम्, ख्यातिबोधं विना प्रपञ्चस्वरूपस्य आकलयितुम् अशक्यत्वात्. अतः तृतीयस्कन्ध-सुबोधिनीप्रदर्शित-पद्धत्या पूर्वं ख्यातिः विचार्यते.

---

* पूर्वार्धोक्तप्रकृतोपयोगी विषयताविवेकांशो यद्विस्तारोऽत्र चिकीर्षितः :

(विषयरूपप्रपञ्चस्य, ब्रह्मात्मकत्वेऽपि, तद्विषयतायाः मायिकत्वम्)

...व्यामोहिका माया जीवं व्यामोहयित्वा तदीयबुद्धौ प्रापञ्चिकपदार्थ-सद्वस्तु-सदृशं मायिकं पदार्थम् उत्पाद्य पुरःस्थितविषये प्रक्षिपति. तदा पदार्थग्रहणे तस्यापि ग्रहणात् तद्विशिष्टज्ञानं भ्रमात्मकं भवति. तथा सति वस्तुग्रहे मायिकधर्माणामपि ग्रहणाद्, "**यदिदं मनसा वाचा चक्षुर्भ्यां श्रवणादिभिर्नश्वरं गृह्यमाणञ्च विद्धि मायामनोमयम्**" (भाग.पुरा.११।७।७), "**देहं मनोमात्रमिमं गृहीत्वा**" (भाग.पुरा.१-१।२३।५०), "**त्वय्युद्भवाश्रयति यस्त्रिविधो विकारो मायान्तरापतति नाद्यपवर्गयोर्यत्**" (भाग.पुरा.११।१९।७), "**स्वप्नाभमस्तधिषणं पुरुदुःखदुःखम्**" (भाग.पुरा.१०।१४।

२२) इत्यादिवाक्यानि सावकाशानि भवन्ति. इमानि तादृक्प्रतीतिमूलकानि प्रमाणानि अवलम्ब्य विवर्तादिवादानां प्रवृत्तिः. पुराणादौ तादृशवादमूलमायिकत्वोक्तिः वैराग्यार्थम् उपयुज्यते इति व्यवस्थापितं तत्त्वदीपे. अतः प्रतीतिरेव मुग्धानां मायिकी, न वस्तुनि कश्चिद् दोषः स्वाभाविकः. अतएव ब्रह्माणं प्रति भगवता उक्तम् **''ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि तद् विद्यादात्मनो मायां यथाभासो यथा तमः''** (भाग.पुरा.२।९।२३) इति. एतद्व्याख्याने सुबोधिन्याम् उक्तं, **''तया व्यामोहिता बुद्धिः पदार्थान् अन्यथा मन्यते नतु पदार्थाः अन्यथा भवन्ति''** (सुबो.२।९।३३) इति. अग्रेच उक्तम् **''प्रमाणभूतो वेदः 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म' (छान्दो.उप.३।१४।१) इति आह. ब्रह्मविदां प्रतीतिरपि तथा. भ्रान्तप्रतीतेस्तु न अर्थनियामकत्वम्, अन्यथा भ्रमदृष्ट्या गृहीतं जगद् भ्रमरूपमेव स्यत्. अतो विषये विषयता काचित् स्वीकर्तव्या, यया दृष्टिः सविषया भवति. अन्यथा पदार्थानां स्थिरत्वाद् भ्रमदृष्टिः निर्विषया स्याद्''** (सुबो.२।९।३३) इति. एवम् उपपाद्य स्पष्टीकर्तुं पुनः फलितम् उक्तम् **''विषयता मायाजन्या विषयो भगवान्''** (सुबो.२।९।३३) इति.

(विषयजनितज्ञानं प्रमा विषयताजनितज्ञानं तु भ्रमः)

एवं सति अब्रह्मविदां विषये विषयता च प्रतीयते इति उक्तं भवति. यथा — भ्राम्यतः पुरुषस्य, ''घटो भ्राम्यति'' इति प्रत्यक्षे घटगताकृत्यादिः वस्तुभूता, प्रतीयते, भ्रमणन्तु विषयतारूपं, विषयरूपं भगवदात्मकं वस्तुभूतम्. यत् पुनः तत्रैव, उत्पत्ति-विनाश-कुत्सितत्वान्योन्याभावादि प्रतीयते, तद् विषयतारूपं भ्रमणवद् मायिकं भासते. तथा घटपटादिरूपं जगत् प्रतीयते, नतु(!?) मायिकं बोध्यम्. इदमेव विविच्य सुबोधिन्याम् **''ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत''** (भाग.पुरा.२।९।३३) इत्यस्यैव व्याख्याने उक्तम् — **''अतो विषयताजनितं ज्ञानं भ्रान्तं विषयजनितं प्रमा इति.''** (सुबो.२।९।३३).

(विषयताद्वैविध्यम्)

विषयताच द्विधा सुबोधिन्यां विवृता **''साच विषयता द्विधा आच्छादिका, अन्यथाप्रतीतिहेतुः च अपरा''** (सुबो.२।९।३३) इत्यारभ्य **''तस्माद् दर्पणे मुखजननवत्, तेजोऽभावे अन्धकारजननवत् माया मोहितपुरुषबुद्धावपि विषयताद्वयं**

जनयति इति अर्थ:'' (सुबो.२।९।३३) इत्यन्तेन ग्रन्थेन. विषयताद्वयं कर्मभूतं माया जनयति इति फक्किकार्थ:. पुनः विषयताद्वयस्यापि स्वरूपं निगमयितुम् अग्रे भणितं : ''**तत्र एका ब्रह्मतारूपतां न प्रकाशयति; एकातु जगद्रूपा विषयता**'' इति. इह ''**ब्रह्मतारूपतां न प्रकाशयति**'' इति उक्त्या, ''**ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत**'' इति यद् उक्तं तद् उपपादितम्. ''**एकातु जगद्रूपा विषयता**'' इति उक्त्या ''**अर्थम् ऋते यत् प्रतीयेत**'' इति पूर्वं यद् उक्तं तत् समर्थितम्. ''**जगद्रूपा विषयता**'' = जगदिव सत्यमिव रूपं यस्याः सा जगद्रूपा इति समासो ज्ञेय:. एतदेव ''**यथाऽऽभासो यथा तम:**'' इति दृष्टान्तेन मूले विवेचितम्. नच '' '**जगद्रूपा विषयता**' इति उक्त्या दृश्यमानस्य जगतो विषयत्वं स्वीक्रियताम्'' इति वाच्यं, ''**विषयो भगवान्—विषयता मायाजन्या**'' इत्यनेन विषयतारूपस्य जगतो विषयतायाः पृथक्त्वस्वीकारात्. अन्यथा ब्रह्मणो विषयत्वस्य वक्तुम् अशक्यत्वात्, जगतः च विषयतारूपत्वाङ्गीकाराद्, ''**विषयो भगवान्**'' इति उक्तिरेव बाधिता स्यात्. अतो ''**जगद्रूपा विषता**'' इत्यस्य अस्मदुक्तएव अर्थो ज्ञेय:. प्रापञ्चिकनीलस्तुसदृशं विषतारूपं नीलं तमः प्रतीयते, इयमेव जगद्रूपा विषयता.

(द्विविधायाअपि विषयतायाः पुनः धर्मधर्मिरूपद्वैविध्यम्*)

इदन्तु विशिष्य ज्ञेयं : मायाहि कुत्रचिद् विषयतारूपं धर्मं सृजति, कुत्रचिद् धर्मिणं विषयतारूपम्. भ्रमरिकादृष्ट्यचा गृहीते घटे भ्रमणं विषयतारूपम्, तेजोऽभावेतु धर्मी विषयतारूपो अन्धकार:. एवम् उभयविधा विषयता जगत्समानाकारा. अतएव '**जगद्रूपा**' इति उच्यते.

एवञ्च विषयतया पदार्थानाम् अन्यथाभानम् नतु पदार्था अन्यथा इति निष्कर्ष:.

यतो विषयताद्वयम् आच्छादक-अन्यथाप्रतीतिहेतुरूपम् ब्रह्मज्ञानेन नाश्यते. तद् उक्तं सुबोधिन्याम् अत्रैव ''**तदुभयव्यावृत्त्यर्थं सर्वाणि प्रमाणानि इतिभाव:**'' इति.

*एवं हि विषयतायाः चातुर्विध्यं भवति. तथाहि— [१]धर्माच्छादिका, [२]धर्म्याच्छादिका, [३]अन्यथाधर्मप्रतीतिहेतुभूता, [४]अन्यथाधर्मिप्रतीतिहेतुभूता च इति(सम्पा.).

(अपरोक्षज्ञानजननप्रक्रियानिरूपणम्)

तत्र मनःसंयुक्तचक्षुः इन्द्रियेण शुक्तेः संयोगे तज्जन्यं सामान्यज्ञानम् उत्पद्यते. इदं सामान्यज्ञानम् इन्द्रियार्थसंयोगजन्यं संशयादीनां सर्वेषां ज्ञानानां पूर्वं सम्भवति. ततः उद्भूतसत्त्वगुणस्य बुद्ध्या साहित्ये प्रमात्मकं ज्ञानं 'निश्चय' शब्दवाच्यम् उद्भवति. अतएव निबन्धे सर्वनिर्णये उक्तम् "**सत्त्वसहिता बुद्धिः प्रमाणम्**" (त.दी.नि.२।१४७) इति.

(प्रत्यक्षादिज्ञानप्रकाराणां पञ्चविधबुद्धिवृत्तिरूपता)

संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च।
स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर् लक्षणं वृत्तितः पृथक्॥

(भाग.पुरा.३।२६।३०) इति,

कपिलवाक्येन संशयादिज्ञानानां बुद्धिवृत्तित्वेन गणनाद् भागवतमते बुद्धेरेव विशिष्टज्ञानजनकत्वं, "**द्रव्यस्फुरणविज्ञानम् इन्द्रियाणामनुग्रहः**" (भाग.पुरा.३।२६।२९) इति बुद्धिलक्षणात्. अतो मनःसंयुक्तचक्षुषा सामान्यज्ञाने जनिते पश्चात् सत्त्वादिगुणसहितया बुद्ध्या तारतम्येन अनेकप्रकारकं जायमानं

(एतादृशस्य प्रपञ्चस्य भाने अधिकारभेदः)

अयं प्रपञ्चो अधिकारिभेदेन त्रिधा भासते : [१]तत्र ब्रह्मभूतानां ब्रह्मात्मकएव शुद्धो भासते; यथा, यस्मिन् क्षणे सएव शुक्लो गृह्यते तद्वत्. [२]शास्त्रोत्पन्नज्ञानिनान्तु ब्रह्मधर्म-मायाधर्म-युक्तः तत्तद्धर्म-सत्यत्व-मिथ्यात्व-विवेकपूर्वं भासते; यथा, पटस्वरूपौपाधिहरितत्वयुक्तपटे गृहीतेऽपि पटगताकृत्यादीनां सत्यत्वं — हरिततायाः मायिकत्वं बुध्यते, तद्वत्. [३]अविवेकिनान्तु ब्रह्मधर्म-मायाधर्म-युक्तः तत्तद्धर्माणाम् एकरूपज्ञानपुरःसरं भासते; यथा, हरितकाचोपनेत्रयुतचक्षुषा बालेन गृहीतः पटः तद्गताकृत्यादेः औपाधिकहरितत्वादेः च सत्यत्वावबोधपूर्वकं भासते तथा. एवं सति भानएव भेदो न स्वरूपे. अतः प्रपञ्चस्य ब्रह्माभिन्नत्वात् सत्वत्वम् अङ्गीकार्यं श्रुतिशरणैः. ये पुनः उत्पत्ति-विनाश-कुत्सितत्व-भेदादयो धर्माः प्रतीयन्ते ते मायिकाः इति सुधिभिः आकलनीयम्.

(इति प्रकृतोपयोगी प्रमेयरत्नार्णवीयपूर्वार्धगतप्रपञ्चविवेकांशः)

ज्ञानं 'संशया'दि उच्यते. अतएव सुबोधिन्याम् उक्तम् "**द्रव्यस्य घटादेः स्फुरणे सति संस्कारेण आलोकेन वा यद् विशिष्टज्ञानं, यस्मात् केवलं चक्षुषा ज्ञाने तारतम्यं न स्याद्**" (सुबो.३।२६।२९) इति. अतएव लक्ष्मीतन्त्रे त्रयोदशाध्याये उक्तं "**चक्षुषालोच्य वस्तूनि विकल्प्य मनसा तथा, अहम्मत्याप्यहङ्काराद् बुद्ध्यैव ह्यध्यवस्यति**" (ल.तं.१३।३४) इति.

अन्येतु "प्रत्यक्षज्ञानमात्रं प्रति मनइन्द्रियविषयाणां कारणता, न तत्र बुद्धेः निवेशः" इति आहुः. अस्मन्मतेतु भागवत-तृतीयस्कन्धीय-वाक्यात् संशयादीनि ज्ञानानि बुद्धिः उत्पादयति; अतः, प्रत्यक्षज्ञाने मनइन्द्रियविषयाणां सामान्यज्ञानोत्पादकत्वं, बुद्धिस्तु विशेषाकारेण 'संशया'दि शब्दवाच्यानि ज्ञानानि जनयतीति तेभ्यः अयम् इतरो अस्माकं पन्थाः.

(विपर्यासरूपायाः बुद्धिवृत्तेः प्राकट्यप्रक्रिया)

तत्र चक्षुःशुक्तिसंयोगे सामान्यज्ञानोत्तरं माया भगवतः शक्तिः तमोगुणोद्भवेन बुद्धिं व्यामोहयति तदा 'इयं शुक्तिः' इति बोधो न जन्यते, "**प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च**" (भग.गीता.१४।१७) इति भगवद्वाक्यात् तमसाहि अज्ञानस्य उत्पादकत्वात्. तथाच पदार्थ-याथात्म्य-स्फुरणाभावात् मायामोहिता बुद्धिः, रजत-संत्कार-प्राबल्यात् चाकचक्यादि-धर्मसादृश्यम् आदाय, रजतं तत्र निर्माति. तद् इदं बौद्धमेव रजतं बुद्ध्या विषयीक्रियते, नतु सामान्यज्ञाने चक्षुविषयीभूतम् इति विवेकः, तदानीं रजतस्य अभावात्, सामान्यज्ञानानन्तरं बुद्ध्या रजतोत्पादनात्. विशेषज्ञानेतु रजतस्य कल्पितत्वेन आन्तरत्वाद् बुद्ध्यैव ग्रहणं, नतु इन्द्रियैः. अतः सामान्यज्ञानेतु शुक्तिरेव विषयीभूता, तस्यैव सामान्यज्ञानं, विशेषज्ञानन्तु बुद्धिकृतम् इति तत्र बौद्धमेव रजतं विषयीभवति इति निष्कर्षः. तद् उक्तम् "**अनुमितमन्तरा त्वयि विभाति मृषैकरसे**" (भाग.पुरा.१०।८७।३७) इति. अस्य सुबोधिन्याम् "**रजतन्तु तदनन्तरं बुद्ध्या जन्यते विषयीक्रियते च, तत्र सा बुद्धिरेव कारणम्. ...इन्द्रियार्थयोः मध्ये भाति तद् मृषा**" इति निरूपितम्. अतएव प्रथमस्कन्धे "**तेजोवारिमृदां यथा विनिमयः**"

(भाग.पुरा.१।१।१) इत्यस्य सुबोधिन्याम् ''**तेजसि वारिबुद्धिः मरीचितोये**'' इत्यारभ्य ''**शुक्तिरजतादिषु**'' इत्यन्तेन नानाभ्रमान् उक्त्वा भ्रमविषयाणां बुद्धिजन्यता उक्ता, ''**यथा जीवानां बुद्धिकल्पिता**'' इत्यनेन. निश्चयात्मके ज्ञानेतु इन्द्रियार्थएव बुद्ध्या गृह्यते, न तत्र बुद्धिकल्पितो विषयः. इन्द्रिय-तदर्थयोः मध्ये यद् बुद्धौ अन्यदेव भाति तत् मृषा, तादृशं ज्ञानं भ्रमात्मकम्.

एवं सति **इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयात् शुक्त्यादिरूपाद् अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः अन्यख्यातिः** इति उच्यते. तद् इदं भ्रमात्मकं ज्ञानं बुद्धिवृत्तिरूपं 'विपर्यास'शब्दवाच्यम्. अतएव ''**विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः**'' (सुबो.३।२६।३०) इति उक्तं, सुबोधिन्यां, **भिन्नार्थः** इत्यत्र ''इन्द्रियसंयुक्तार्थाद् भिन्नो अर्थः'' इति ऊह्यम्. एतावता निरुपाधिभ्रमे इन्द्रियाणि सन्तमेव अर्थं विषयीकुर्वन्ति, नतु असन्तम्. अतएव उद्धवं प्रति उक्तं भगवता ''**मनसा वचसा दृष्ट्या गृह्यतेऽन्यैरपीन्द्रियैः, अहमेव न मत्तोऽन्यद् इति बुध्यध्वमञ्जसा**'' (भाग.पुरा.११।१३।२४) इति. बुद्धिस्तु प्रमात्मके 'निश्चया'परपर्याये ज्ञाने सन्तं विषयीकरोति, विपर्यासज्ञानेतु स्वकल्पितं रजतादिकं मायिकमेव विषयीकरोति. अतः इन्द्रियविषयो बाह्यएव. अतएव ''**सर्वं पुरुष एवेदम्**'' (भाग.पुरा.२।६।१५) इति द्वितीयस्कन्धश्लोकव्याख्याने उक्तम् ''**इदमपि परिदृश्यमानं जडात्मकं सर्वं पुरुषएव**'' इति. इन्द्रियतद्विषययोः मध्ये मायादूषितबुद्ध्या यो विषयीक्रियते सतु अवास्तवएव बुद्धिकल्पितः इति ज्ञेयम्.

(अनिर्वचनीयख्यातिवादविमर्शः)

मायावादिनस्तु ''शुक्तिरूपाधिष्ठाने उत्पन्नेन अनिर्वचनीयेन रजतेन चक्षुःसन्निकर्षे 'रजतम् इदम्' इति भ्रमो भवेत्. न तत्र शुक्तिसामान्यज्ञानस्य हेतुत्वं, प्रयोजनाभावाद्'' इति आहुः. तत् मन्दं, शुक्तेः चाकचक्याद् इति बुद्धेः उत्पादितत्वात्, शुक्तिसामान्यज्ञानकारणतायाः निर्वचनीयत्वात्.

केचित्तु ''मायया अनिर्वचनीयम् उत्पादितं रजतं चक्षुषा उपलभ्यते

अतो न रजतभ्रमे अधिष्ठानसामान्यज्ञानस्य हेतुत्वम्'' इति वदन्ति. तदपि अयुक्तं, मायोत्पादितरजतस्य विद्यमानत्वे तत्कृत-शुक्तिज्ञान-प्रतिबन्धात् कदापि शुक्तिज्ञानं न भवेत्, रजतनाशहेतोः अन्यस्य अभावात्, कदापि रजतध्वंसाभावात्. रजतज्ञाने सत्यपि शुक्तिज्ञानम् इतितु अनुभवविरुद्धत्वात् न आद्रियते विद्वद्भिः. तथाच अधिष्ठानरूप-शुक्तिविषयक-विशेषज्ञानाभावात् कदापि रजतध्वंसो न स्यात्. एवं सति सदैव रजतप्रत्ययः आपद्यते. यदितु ''मायया विरचितं माययैव ध्वंस्यते'' इति उररीक्रियते तदातु दार्ष्टान्तिके प्रपञ्चे तथैव स्वीकार्यत्वात् मायाघटितः प्रपञ्चो माययैव नष्टो भविष्यतीति व्यर्थो ज्ञानप्रयासो वेदान्तशास्त्रवैयर्थ्यं च. ''ज्ञाननाश्यः प्रपञ्चः'' इति भवत्सिद्धान्तोऽपि नाशं प्राप इति आकलनीयम्.

(भ्रमभातपदार्थानाम् 'आन्तरालिक'त्वोक्तेः तात्पर्यम्)

अतएव ''**आत्ममायायनं हरेः**'' (भाग.पुरा.३।७।१६) इत्यस्य व्याख्याने ''**मायया कृतो यो अन्तरासर्गः सतु अपार्थएव आभाति... अन्तराभानात् तलस्पर्शे च ब्रह्मभानात् तदैव गच्छतीति निर्मूलत्वम्**'' इत्यादि उक्तम्. ''**मध्यस्थमात्रानुवादो वा मायावादिवद्**'' इत्यपि उक्तम्. अतो ज्ञायते इन्द्रियविषययोः सम्बन्धे सामान्यज्ञानानन्तरं यद् बुद्धौ माया मायिकं पदार्थं निर्माय बुद्धिविषयीकारयति तद् बौद्धं ज्ञानं भ्रमात्मकं तद्विषयः च मायिको बौद्धो घटादिः. अयमेव बुद्धौ भातः पदार्थः ''आन्तरालिकी सृष्टिः'' इति उच्यते, तस्यैव मिथ्यात्वं, नतु भगवत्कृत-प्रापञ्चिक-घटपटादेः. अतो महता यत्नेन परिदृश्यमानप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वं दूरीकृतवान् भगवान् भाष्यकारः.

(औपाधिकभ्रमप्रक्रियायां ततः ईषद्भेदः)

औपाधिके ''घटो भ्राम्यति''—''शङ्खः पीतः'' इत्यादि भ्रमेतु चक्षुर्ग्राह्ये घटशङ्खादौ भ्रमरिका-कामलाद्युपाधिं पुरस्कृत्य भ्रमणपीतत्वादिरूपो मायिको धर्मो विषयतारूपो मायया सृज्यते. सच धर्मो धर्मिणां घटशङ्खादीनां चाक्षुषे चक्षुषा गृह्यते. अतएव उक्तं सुबोधिन्याम् ''**विषयता मायाजन्या विषयो भगवान्**'' (सुबो.२।९।३३) इति. ''**विषये विषयता काचित् स्वीकर्तव्या...**

अन्यथा... भ्रमदृष्टिः निर्विषया स्याद्'' इति. ''**विषयताजनितं ज्ञानं भ्रमात्मकं, विषयजनितं प्रमा इति**'' (सुबो.२।९।३३) च. तथाच तं भ्रमणपीतत्वादिरूपं मायिकं धर्मम् अवलोक्य, मायया मोहिता बुद्धिः, धर्मिणं शङ्खादिमिव पीतत्वादिकमपि वस्तुभूतं निर्धार्य, तद्विशिष्टं शङ्खं स्वीकरोति. तदा तद्भ्रमात्मकं ज्ञानं भवति. एवं सति बुद्ध्या पीतत्ववैशिष्ट्यचेन कल्पितएव शङ्खो मायिको नतु चक्षुर्गृहीतः.

(चक्षुर्ग्राह्यस्य विषयस्य ब्रह्मत्वोपपत्तिः)

नच ''चक्षुषा गृहीतस्य घटस्य भगवत्त्वं न सम्भवति, भगवतः इन्द्रियाग्राह्यत्वाद्'' इति वाच्यं, ''**न चक्षुषा गृह्यते**'' (मुण्ड.उप.३।१।८) इत्यादिश्रुतीनां मूलरूपपरत्वाद्, गृह्यमाणघटस्य भगवतः सदंशत्वाद्, ग्राहकस्य इन्द्रियस्यापि भगवत्सदंशत्वेन अदोषात् च, ग्राह्यस्य घटस्य विषयतावैशिष्ट्यचेन शुद्धत्वाभाववद् ग्राहकस्य इन्द्रियस्यापि विषयतावैशिष्टेन तुल्यत्वाच्च.

सो अयम् औपाधिकधर्मो रजतादिभ्रमवत् न अधिष्ठाननाश्यः. कामलोदिदोषो भ्रमरिकादोषः च यदा नश्यति तदैव नश्यति. भ्रमरिकादशायां ''घटे भ्रमणं नास्ति'' इति ज्ञानवतोऽपि 'भ्राम्यति' इति प्रतीतेः सार्वजनीनत्वात्.

(औपाधिक-निरुपाधिक-भ्रमयोः प्रक्रियापार्थक्यम्)

एवञ्च निरुपाधिके रज्जुभुजङ्गादिभ्रमे चक्षुषा सद्रूपैव रज्जुः गृह्यते, भुजङ्गस्तु बुद्धिकल्पितो बुद्ध्या विषयीक्रियते, न चक्षुषा, बुद्धिकल्पितस्य भुजङ्गस्य बाह्यत्वाभावात्, दशमस्कन्ध-जन्मप्रकरण-चतुर्थाध्याय-सुबोधिन्याम् ''**यथानेवंविदो भेदः**'' (भाग.पुरा.१०।४।२०) इत्यस्य विवरणे ''**बुद्ध्या बहिर्विषयोत्पादनासम्भवाद्**'' इति उक्तत्वात्. औपाधिकभ्रमेतु चक्षुषा, सद्रूपो घटो मिथ्याभूतो—विषयतारूपो भ्रमणधर्मः च इति, उभयं विषयीक्रियते. तदनन्तरं सदोषबुद्ध्या ''घटो भ्रमणवान्'' इति स्थाप्यते इति विशेषः.

इमामेव विषयतां भ्रमणादिरूपां विषयेण सह गृह्यमाणाम् अवमृश्य

इन्द्रियग्राह्यस्यापि मिथ्यात्वं क्वचिद् भागवते सुबोधिन्यां च उक्तम्, विषयेण घटेन सह विषयतारूपभ्रमणस्यापि चक्षुर्ग्रह्यत्वात्. अत्रापि बौद्धएव घटो मिथ्या नतु प्रपञ्चान्तर्वर्ती इति निष्कर्ष:.

(प्रापञ्चिक-विषय-विषयतयोः स्वरूपे सोपाधिकभ्रान्तिसदृशे)

इदम् अत्र ज्ञेयं : प्रपञ्चविचारे भ्रमणवद्घटएव दृष्टान्त:. तत्र यथा घटस्य सत्यत्वं भ्रमणस्य मायिकत्वम्, एवं प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वं तद्गतानां भेदकुत्सितत्वोत्पत्तिनाशादीनां मायिकत्वम्. अतएव उद्धवं प्रति उक्तं भगवता — "**यदिदं मनसा वाचा चक्षुर्भ्यां श्रवणादिभि:, नश्वरं गृह्यमाणञ्च विद्धि मायामनोमयाम्**" (भाग.पुरा.११।७।७) इति. 'नश्वरम्' इति पदात्, "**यत् नश्वरं गृह्यते तदेव मायामयम् इतस्तु परं सत्यमेव**" इति अर्थ: स्फुटति. एतच्च औपाधिकभ्रमे स्फुटम्. अतएव "**नाशोत्पत्तिप्रतीति: भ्रान्ता**" (विद्व.मण्ड.   ) इति विद्वन्मण्डने प्रभुचरणै: निरूपितम्. अतो न प्रपञ्चस्य शुक्तिरजतादि: दृष्टान्त:. अतएव शास्त्रार्थप्रकरणे, "**वाचारम्भणवाक्यानि**" (त.दी.नि.१।८३) इति कारिकाव्याख्याने "**नतु मिथ्यात्वं शुक्तिरजतवत्, अन्यथा शुक्तिरजतादिकमेव दृष्टान्तीक्रियेत**" इति श्रीमदाचार्यै: उक्तम्.

(विषयताविशिष्ट-तद्रहितजडवस्तुनोः संसारिताविशिष्ट-तद्रहितजीवयोः च औपाधिको भेदो नतु वास्तविकः)

अन्यच्च यथा घटावच्छिन्नगगन-महाकाशयो: वस्तुतो भेदाभावेऽपि घटोपाधिकृतोहि अवास्तवो भेद:; तथा, विषयताविशिष्ट-तद्रहितजगतोः इति ज्ञेयम्. दृष्टान्ते "घटाकाशः चलति" इति प्रतीतावपि चलनं वस्तुतो घटधर्मो, नतु तदवच्छिन्नस्य. एवं विषयताविशिष्टे जगति उत्पत्त्यादिप्रतीतावपि उत्पत्त्यादि विषयतायाएव धर्मो, नतु तदवच्छिन्नस्य. घटाकाशमहाकाशयो: अभेदवद् विषयताविशिष्ट-तद्रहितयो: अभेदेन वस्तुत: तदवच्छिन्नजगतोऽपि ब्रह्मरूपत्वात्. अतएव श्रीमदाचार्यै: द्वितीयस्कन्धसुबोधिन्याम्, "**वस्तुतो मूलभूतं जगत्, प्रतीतितो मायिकम्**" (२।९।३२) इति अवादि.

एवं संसारिजीव-शुद्धजीवयोरपि अवास्तयो भेदः संसाररूपोपाधिकृतएव, शुद्धजीवस्य भगवदंशत्वेन संसारिजीवस्यापि तदभेदेन शुद्धब्रह्मरूपत्वात्. मिथ्यात्वन्तु संसाररूपोपाधिपर्यवसन्नम्. अतएव निबन्धे उक्तम्, "**जीवसंसार उच्यते**" (त.दी.नि.१।२३) इति, "**उच्यते नतु जायते**" इति "**असत्त्वेन अस्य गणनाद्**" इति व्याख्यातं च. अतएव यएव बद्धः तस्यैव साधनसम्पत्तौ मुक्तिः इति बन्धमोक्षव्यवस्था च सम्यग् उपपद्यते.

(ब्रह्मण्यपि सोपाधिकत्व-निरुपाधिकत्व-प्रयुक्तभेदो भवतु इति शङ्कायाः निरासः)

नच "एवं जगत्कर्तृत्वादिविशिष्टतद्रहितब्रह्मणोरपि औपाधिकभेदाङ्गीकारे स्वसिद्धान्ताविरोधः" इति वाच्यं, "**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते**" (तैत्ति.उप.३।१) "**तस्माद् वा एतस्माद् आत्मनः आकाशः सम्भूतः**" (तैत्ति.उप.३।१) "**एतस्माद् जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च**" (मुण्ड.उप.२।१।३) "**तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत**" (तैत्ति.उप.२।७) इत्यादिश्रुतिसिद्धस्य जगत्कर्तृत्वादेः नित्यसिद्धस्य धर्मस्य उपाधित्वाभावात्. अतो जगत्कर्तृत्वादिश्रौतधर्मविशिष्टं निरुपाधिकमेव, नतु सोपाधिकमिति न ब्रह्मणि सोपाधिकत्व-निरुपाधिकत्व-कल्पना इति अन्यत्र विस्तरः.

(प्रकृतविषयानुसन्धानम्)

तथाच सिद्धं विषयतावैशिष्ट्यचेन प्रपञ्चस्य सत्यत्वं मिथ्यात्वं च. एवं स्वमते प्रपञ्चस्य पारमार्थिकविचारे ब्रह्मात्मकत्वेन सत्यत्वम्. परमतेतु व्यवहारे सत्वत्वं पारमार्थिके मृषात्वम् इति भेदो ज्ञेयः.

ननु "निरुपाधिके शुक्तौ 'इदं रजतम्' इति भ्रमे पूर्वम् उत्पन्नसामान्यज्ञानानन्तरं बुद्ध्या रजतम् उत्पाद्य विषयीक्रियते; तथा, दार्ष्टान्तिके भगवदात्मकप्रपञ्चः चक्षुषा गृह्यते, मायामोहितबुद्धिकल्पितो अन्तरासर्गो विषयीक्रियते" इति यद् उक्तं, तत् न सम्भवति, रजतसंस्कारवद् आन्तरालिक-पदार्थ-संस्कारोपलब्ध्यभावाद्! इति चेत् , न, पूर्वकल्पम् आरभ्य आन्तरालिक-पदार्थानुभव-सत्त्वेन तत् संस्कारस्य सुवचत्वात्. अतः सुखेन

रजतवद् आन्तरालिको बौद्धो घटादिः उत्पद्यते.

किञ्च दृष्टान्ते यथा रजतभ्रमानन्तरं धर्मविशेषज्ञाने शुक्तिरूपाधिष्ठाने ज्ञाने रजतं बौद्धं विलयम् एति; तथा, अत्र चक्षुःसंयुक्त-प्रपञ्चविषयके ब्रह्मज्ञाने उत्पन्ने बौद्धएव प्रपञ्चो नश्यति नतु चक्षुर्गृहीतो अयम् इति अर्थो, दशमस्कन्धप्रक्षिप्ताध्याये **''रज्ज्वाम् अहेर्भोगभवाभवौ यथा''** (भाग.पुरा.१०।१४।२५) इत्यस्य सुबोधिन्यां **'''भवाभवौ' उत्पत्तिनाशौ, 'सर्पो अयं'–'नायं सर्पः' इति स्वबुद्धिकल्पितस्यैव नाशो न अन्यस्य''** इति उक्तत्वात्. अतएव **''अयं प्रपञ्चो न प्राकृतो, नापि परमाणुजन्यो, नापि विवर्तात्मा... किन्तु परमकाष्ठापन्न-वस्तु-कृतिसाध्यः, तादृशोऽपि भगवद्रूपः''** (त.दी.नि.१।२३) इति निबन्धोक्तिः युज्यते, **''विषयो भगवान्''** (सुबो.२।९।३३) इति उक्तेः च.

(आधिदैविकप्रपञ्चएव पारमार्थिकः आधिभौतिकस्तु मृषैव इति शङ्का-समाधाने)

यत्तु ''आधिदैविकः प्रपञ्चो भिन्नः स भगवद्रूपो, अयं प्रतीयमानस्तु ततो भिन्नो मृषैव'' इति आहुः, तत् न, आधिदैविकस्य अतीन्द्रियत्वेन चक्षुरादिग्राह्यत्वाभावाद्. अधिष्ठान-चाक्षुष-सामान्य-ज्ञानाभावेन चाक्षुषभ्रमएव न स्यात्, चाक्षुषभ्रमं प्रति चाक्षुष-सामान्य-ज्ञानस्य कारणत्वात्. तस्माद् अयमेव अस्मदादीन्द्रियैः ग्रह्यमाणः प्रपञ्चो ब्रह्मात्मकः. अस्मिन्नेव प्रपञ्चे मायामोहितबुद्ध्या मायिकः प्रपञ्चः कल्प्यते. तस्यैव मिथ्यात्वं— सहि आन्तरो न बाह्यो—नतु अस्य. अन्यथा सिद्धान्तमुक्तावल्याम् **''अपरं तत्र पूर्वस्मिन् वादिनो बहुधा जगुः''** (सि.मु.४) इति उक्त्वा **''मायिकं सगुणम्''** (सि.मु.४) इत्यादिना परमतानि उपन्यस्य **''तदेवैतत् प्रकारेण भवति''** (सि.मु.५) इत्यन्तोक्तिरपि विरुद्ध्येत. एवं तस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारे आधिदैविकस्य चक्षुराद्यविषयीभूतस्य सत्यत्वाङ्गीकारेण परमत-स्वमतयोः भिन्नविषयत्वेन निराकरणानर्हत्वात्. नहि परे आधिदैविकं प्रपञ्चं मृषा वदन्ति, यदुपरि दूषणानि स्युः. अपिच परिदृश्यमानस्य आविर्भाव-तिरोभावौ स्वीकृत्य भावविकारप्रतीतेः मिथ्यात्वम् अङ्गीकृत्य एतस्य प्रपञ्चस्य ब्रह्माभिन्नत्वं

भाष्य-निबन्ध-विद्वन्मण्डनादौ सर्वत्र स्वीकृतं तदपि विरुद्ध्येत, प्रतीयमानप्रपञ्चस्य मृषात्वाङ्गीकारेण तादृक्प्रपञ्चे जायमानानां नोशोत्पत्त्यादिप्रतीतीनाम् अभ्रान्तत्वेन 'भ्रान्तत्व'कथनस्यैव दूष्यत्वापत्तेः, परिदृश्यमानस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारे दूष्यग्रन्थ-स्वग्रन्थयोः ऐक्यापत्तेः च. अन्यच्च ''**मुक्तिः कल्पितवाक्यतः**'' (त.दी.नि.१।७९) इत्यादि निबन्धवाक्यैः ''**गुर्वादीनां कल्पितत्वञ्च आपद्येत**'' इत्यादिदूषणपुञ्जानां परमते आपादितानां स्वमते आपत्तिः. अतो अस्य परिदृश्यमानजगतो मायिकत्वं न आदर्तव्यम् सुधीभिः.

(पुराणेषु प्रपञ्चमिथ्यात्वोक्तेः तात्पर्यनिरूपणम्)

पुराणेषु क्वचिद् आन्तरालिकीं सृष्टिं, क्वचिद् विषयतां, क्वचिद् अहन्ताममतात्मकं संसारम् अवलम्ब्य मायिकत्वोक्तिः, क्वचिद् वैराग्यार्थञ्च, न वस्तुस्वरूपनिरूपणाय इति स्थितम् आकरे. अतो अयं प्रपञ्चो ब्रह्मात्मकः इति सिद्धान्तो निर्दुष्टएव.

(बुद्धिकल्पितस्य बाह्यप्रत्यक्षो न सम्भवति इति निरूपणम्)

नच ''बुद्धिकल्पितमेव रजतं मायादोषादिवशाद् बहिः निःसृतं चक्षुषा गृह्यते ततः चक्षुर्ग्राह्यस्यापि रजतस्य मिथ्यात्वं कुतो न?'' इति वाच्यं, भुजङ्गाधिष्ठानक-रज्जुस्पार्शनभ्रमे व्यभिचारात्. तथाहि, तमःसङ्घाते हस्तेन भुजङ्गस्पर्शे स्पार्शनसामान्यज्ञानानन्तरं तमोगुणोद्रेकेण माया जीवबुद्धिं व्यामोहयति, तदा भुजङ्ग इति बोधो न उत्पद्यते. ततो रज्जुसंस्कारेण बुद्धी रज्जुं निर्माति; तद् बौद्धी रज्जुः बहिः चेत् निस्सरेत् तर्हि करेण गृह्यतैव, भुजङ्गस्यतु हस्तस्पर्शो न स्याद्, रज्ज्वा व्यवधानात्. तथा सति को वा दशेत्? लोकेतु तादृशस्थले भुजङ्गस्पर्शः तत्कृतो दंशश्च श्रूयते. अतो बुद्धिकल्पितायाः रज्जोः अन्तःस्थितायाः बुद्धिविषयत्वमेव, न इन्द्रियविषयत्वम्. इन्द्रियविषयस्तु अधिष्ठानरूपो भुजङ्गएव इति ज्ञेयम्. अतएव दशमषष्ठाध्याये ''**यथोरगं सुप्तम् अबुद्धिरज्जुधीः**'' (भाग.पुरा.१०।६।८) इत्यस्य व्याख्याने ''**रज्जुबुद्ध्या गृहीतः सर्पः स्वस्पर्शेऽपि न ज्ञानं जनयति**'' इति उक्त्या अधिष्ठानरूपसर्पस्पर्शः उक्तः. एवं शुक्तिरजतादिस्थलेऽपि बोध्यम्. एतेन

''शुक्त्याद्यधिष्ठाने मायया उत्पादितम् अनिर्वचनीयं रजतादिकं चक्षुरादि इन्द्रियग्राह्यम्'' इति वदन्तोऽपि प्रत्युक्ताः, भुजङ्गाधिष्ठानक-रज्जुस्पार्शन-भ्रमेहि अनिर्वचनीयायाः रज्जोः त्वगिन्द्रियेण ग्रहणाद्, अधिष्ठानरूपेण व्यालेन त्वक्सम्बन्धाभावाद् भुजङ्गकृतदंशाभावनियमापत्तेः. त्वगिन्द्रियगोलकयोः एकवस्तुसम्बन्धनियमात् त्वगिन्द्रियगोलकाभ्यां रज्जोः सम्बन्धात् तस्याः व्यावहारिकसत्तास्वीकारेण अर्थक्रियाकारितया तद्रज्जुकृताधिष्ठान-व्यवधानाद् इति दिक्. नच ''सर्पस्पर्शे स्पार्शनरज्जुभ्रमे यावद्भ्रमम् अनिर्वचनीयया रज्ज्वा सह पुरुषहस्तादिसम्बन्धेऽपि भ्रमनिवृत्त्युत्तरं सर्पस्पर्शात् तत्कृतदंशे को दोषः ?'' इति वाच्यं, रज्जुज्ञानोत्पत्त्यव्यवहितसमये भ्रमनिवृत्तेः असम्भवाद्, अन्यथा भ्रमनिवृत्तिः अनुभूयते. नच ''सूक्ष्मकाले जायमाना भ्रमनिवृत्तिः न अनुभवायोग्या, तत्कालस्य शतपत्रवेधवद् दुर्लक्ष्यत्वाद्'' इति वाच्यं, भ्रमनिवृत्तेः अधिष्ठानज्ञानसाध्यत्वेन तद्विरहे तस्याएव सम्भवात्. नच ''दंशातिरिक्तकारणेन अधिष्ठाने ज्ञाते भ्रमनिवृत्तौ रज्जोः नाशाद् अधिष्ठानसंयोगे दंशः सुवचः'' इति वाच्यं, यत्र दंशहेतुकम् अधिष्ठानं तत्र दंशात् पूर्वं भ्रमनिवृत्तेः वक्तुम् अशक्यत्वेन भ्रमसमयएव दंशस्वीकार्यत्वाद्. दंशस्यतु अधिष्ठानसम्बन्धहेतुकत्वाद् भ्रमावसरएव इन्द्रियाधिष्ठानयोः सम्बन्धप्राप्तेः भवद्राद्धान्तविरोधात्. एवं मायामोहित-बुद्धिकल्पितो मिथ्याभूतः प्रपञ्चोऽपि तादृशबुद्धेरेव विषयो न इन्द्रियविषयः इति विद्वद्भिः विभावनीयम्.

(श्रीमद्भागवतैकादशस्कन्धीय-नवयोगि-प्रश्नोत्तरयोः शङ्कासमाधाने)

एवं साधितेऽपि स्वसिद्धान्ते एकादशस्कन्धोदित-नवयोगि-प्रसङ्गीय-प्रश्नोत्तर-वाक्येषु पदार्थशोधनाभावाद् भ्रमः सम्भवति. तथा सति साधितोऽपि राद्धान्तः शिथिलइव प्रतिभायाद्. अतः साधितराद्धान्तदार्ढ्याय नवयोगि-प्रसङ्गीय-प्रश्नोत्तर-वाक्यानां तत्रत्य-सुबोधिनी-वाक्यानां च अर्थः पूर्वपक्षोत्तरपक्ष-निरूपणपूर्वकं विमृश्यते :

तथाहि एकादशे निमिनवयोगिप्रसङ्गे **''परस्य विष्णोरीशस्य मायिनामपि मोहिनीम्, मायां वेदितुमिच्छामः''** (भाग.पुरा.११।३।१) इति निमिना

मायास्वरूपे पृष्टे अन्तरीक्षेण ''**एभिर्भूतानि भूतात्मा** (भाग.पुरा.११।३।३) इत्यादिना सृष्टिः निरूपिता. तेन मायायाः स्वरूपप्रश्नात् तदनुरूपमेव उत्तरेण भाव्यम्. इहतु प्रपञ्चोत्पत्तिः उत्तरे निरूपिता. अतो ज्ञायते प्रपञ्चो मायाकार्यः. अन्यथा मायाप्रश्ने कृते प्रपञ्चम् उत्तरे न वदेत्. तथाच प्रपञ्चनिरूपणे माया निरूपिता भवतीति मायायाः कार्यलक्षणं सिद्ध्यति. एवं सति प्रपञ्चस्य मायिकत्वम् आयाति न ब्रह्मता इति पूर्वपक्षे, स्वसिद्धान्तं वक्तुं प्रपञ्चस्य भगवदात्मकत्वसाधनाय श्रीमदाचार्यचरणा अन्तरिक्षदत्तोत्तराशयं विशदयितुं 'माया' शब्दस्य शक्तिं निरूपयन्ति ''**मायाशब्दः शास्त्रेषु**'' (सुबो.११।३।३) इत्यारभ्य ''**तथा प्रयुक्तः शब्दः**'' (सुबो.११।३।३) इत्यन्तेन.

तथाच भगवतः :—

(१)सर्वभवनसामर्थ्यरूपा माया.
(२)व्यामोहिका माया.
(३)ऐन्द्रजालिकविद्या.
(४)कापट्याादि.

च इति चत्वारो 'माया' शब्दार्थाः. ''ननु अत्र भगवतः सर्वभवनसामर्थ्यरूपा माया व्यामोहिका माया च पृथग् गणिता. व्यासः समाधौतु, ''**अपश्यत् पुरुषं पूर्णं मायां च तदुपाश्रयां यया सम्मोहितो जीव**'' (भाग.पुरा.१।७।४-५) इति वाक्याद् व्यामोहिकां मायां दृष्टवान्. समाधेश्च मुख्यं प्रामाण्यम्. तथाच मायायाः व्यामोहकत्वमेव, न सर्वभवनसामर्थ्यरूपता!'' इति आशङ्क्य समादधते, ''**समाधावपि...**'' (सुबो.११।३।३) इत्यादिना. सर्वभवनसामर्थ्यरूपायाः मायायाएव रूपान्तरं व्यामोहिका माया अतो व्याससमाधौ एकस्याएव उक्तिः, तयैव द्वितीयापि आयातीति न कश्चिद् दोषः. ''ननु अत्रतु प्रपञ्चसृष्टिः उत्तरे निरूपिता, नतु पूर्वोक्तेषु चतुर्षु अन्यतरद्!'' इति आशङ्क्य आहुः 'प्रवाहस्तु' इति, 'तु'शब्दः प्रकारान्तरबोधकः. तथाच अत्र 'माया' शब्देन सर्वभवन-सामर्थ्यरूप-मायाकरणकः सृष्टिप्रवाहः उच्यते इति अर्थः. अतः चतुर्ष्वेष्व अन्तर्भावः

इति भावः. तस्य प्रवाहस्य स्वरूपम् आहुः, "**सच भगवत्कृतो भगवद्रूपः च**" (तत्रैव) इति. "**आत्मानं स्वयम् अकुरुत**" (तैत्ति.उप.२।७) इत्यादिश्रुतिः. अतएव निबन्धे उक्तम् "**प्रपञ्चो भगवत्कार्यः तद्रूपः**" (त.दी.नि.१।२३) इति. "ननु एवं प्रपञ्चस्य भगवद्रूपत्वे तत्र 'माया' शब्दप्रयोगो न उचितः!" इति आशङ्क्य आहुः "**विषयैश्च व्यामुग्धाः सर्वे भवन्ति**" (सुबो.११।३।३) इति. तथाच विषयरूपस्य प्रपञ्चस्य विचित्रत्वेन व्यामोहकत्वात् प्रपञ्चे 'माया' शब्दः प्रयुक्तो नतु मायिकत्वम् अभिप्रेत्य इति अर्थः. एवं (१)सर्वभवनसामर्थ्यं (२)व्यामोहिका माया (३)ऐन्द्रजालिकविद्या, (४)कापट्यं, (५)मायाकरणको भगवदात्मकः प्रपञ्चः च इति पञ्चसु पदार्थेषु 'माया'शब्दं शिष्टाः प्रयुञ्जन्ते, तेषु अत्र को अर्थः वाच्यत्वेन युक्तः? इति आहुः "**अतो अत्र**" (सुबो.११।३।३) इति. सिद्धान्तम् आहुः "**माया शक्तिः भगवतः**" इति. "**मम माया दुरत्यया**" (भग.गीता ७।१४) इति गीतोपनिषद्भ्यः. अतएव आहुः "**नात्र कार्या**" (सुबो.का.११।३।३।१) इति. तर्हि विचारस्य क्व उपयोगः? इति आशङ्क्य आहुः "**समाधौ तु**" (सुबो.का.११।३।३।१) इत्यादि, व्यासकृतसमाधौतु व्यामोहकत्वेन मायायाः दर्शनात्, तत्र तादृश्यां व्यामोहिकायां शक्त्यां 'माया' शब्दप्रयोगः उचितः. अत्रतु सृष्टिप्रवाहे 'माया' शब्दप्रयोगः किम्प्रयोजकः किन्निबन्धनः इति विमृश्यते इति अर्थः. 'विचारे'(सुबो.का.११।३।३।२) इति, विचारे क्रियमाणे 'भगवद्वाक्यम्' (सुबो.का.११।३।३।२) "**ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत**"**(भाग.पुरा.२-।९।३३) इति वाक्यम् इति अर्थः.** "**लक्षणम्**" (सुबो.का.११।३।३।२) इति. व्यामोहिका(याः!)मायायाः ज्ञापकम् इति अर्थः. लक्षणस्य स्वरूपम् आहुः "**कार्यगोचरम्**" (सुबो.का.११।३।३।२) इति कार्यलक्षणम् इति अर्थः. एवं व्यामोहिका(याः!)मायायाः कार्यलक्षणम् उक्तम्. "ननु एतस्याः व्यामोहिकायाएव कार्यं जगद् इत्येव मन्तव्यम्, बहुभिः आदृतत्वात्; ततश्च एतस्य विश्वस्य मिथ्यात्वमेव उररीकार्यम्!" इति आशङ्क्य न इदं जगद् व्यमोहिकायाः कार्यम् अपितु स्वसर्वभवन-सामर्थ्यरूप-मायया भगवानेव स्वात्मस्वरूपं जगद् निर्मिमीते इति आहुः "**सुवर्णजलवत् कार्ये**" (सुबो.का.११।३।३।३) इति. यथा सञ्चायकप्रतिमां मृदा निर्माय तत्र सुवर्णजलं निःक्षिप्यते ततः सञ्चायकप्रतिमाकारा सुवर्णप्रतिमा अनायासेन

सिद्ध्यति, तथा सर्वप्रतिकृतिरूपां मायां सञ्चायकस्थानापन्नां कृत्वा स्वात्मरूपं जगद् भगवान् विरचयति. अतो न मायिकं किन्तु ब्रह्मात्मकमेव इति अर्थः. एवं सति त्वत्(भागवत!)पुराणेऽपि जगतो भगवत्त्वम् उक्तं परन्तु प्रकारभेदेन इति आचार्यवर्याणाम् आशयः. तत्र पुराणे यः प्रकारः सो अयं सञ्चायकदृष्टान्तेन "**सुवर्णजलवत्**" (सुबो.का.११।३।३।३) इति कारिकया स्फुटीकृतः. तथाच मायायाः सञ्चायकत्वेन सृष्टौ भगवता अङ्गीकृतत्वात् सृष्टिप्रवाहे 'माया'शब्दः प्रयुज्यते. तथा सति इह निमिनवयोगीश्वरप्रसङ्गे 'माया'शब्देन 'सृष्टिप्रवाह' उच्यते इति निष्कर्षः. एवञ्च सुबोधिन्याम् "**अतो अत्र किं युक्तम्**" (सुबो.का.११।३।३।३) इति पूर्वम् उक्तया फक्किकया कृतस्य प्रश्नस्य सृष्टिप्रवाहो 'माया' शब्दवाच्यत्वेन अस्मिन् प्रसङ्गे युक्तः इति उत्तरं सम्पन्नम्. इत्थं 'माया'शब्दवाच्यस्य सृष्टिप्रवाहस्य सञ्चायकरीत्या निर्माणाद् भगवत्त्वम्. एतद् अभिसन्धायैव पूर्वम् उक्तम्. "**सच भगवत्कृतो भगवद्रूपश्च**" (सुबो.का.११।३।३।३) इति. वेदेतु मायारूपसाधननैरपेक्ष्येण भगवान् स्वात्मस्वरूपं जगत् करोति इति विभेदः. एतदेव प्रथमस्कन्धे "**सदसद्रूपया चासौ**" (भाग.पुरा.१।२।३०) इत्यस्य सुबोधिन्यां स्फुटम् अकारि "**घटित-पूरण-पात्र-भेदवद् वैदिक-पौराणिक-जगतोः भेदः**" (सुबो.१।२।३०) इत्यनेन. तत्रैव सुबोधिन्यां सर्वप्रतिकृतिरूपत्वं मायायाः निरूपितम्. तथाच घटितसुवर्णप्रतिमा यथा सुवर्णात्मिका तथा पूरितप्रतिमापि सुवर्णात्मिकैव. सञ्चायकरीत्या जगन्निर्माणप्रयोजनम् अत्रैव सुबोधिन्याम् उक्तम् "**एवं सति सृष्टिः सुगमा भवति**" (सुबो.१।२।३०) इति. सञ्चायकरीत्या प्रतिमानिर्माणे सौकर्यं लोके स्फुटम्. एवं मायासाधननिरपेक्षतया वेदे निरूपितं जगत्, मायासञ्चायकत्वेन पुराणे निरूपितं जगत् च भगवदात्मकमेव.

एवं श्रुति-पुराण-सिद्धो अस्मत्सिद्धान्तः इति मञ्जुलम् अखिलम्.

इति श्रीमद्गोवर्धनधर-श्रीवल्लभाचार्य-श्रीविट्ठलेश्वर-चरणानुचरसेवकेन लालूभट्टोपनामबालकृष्णभट्टेन विरचिते प्रमेयरत्नार्णवे उत्तरार्धे ख्यातिविवेकः समाप्तः

।। ख्यातिवादः ।।

(मङ्गलाचरणेन उपक्रमः)

यन्मायया[१] बहिःक्षिप्ता ख्यायते बुद्धिरर्थवत्[२] ।।
निवर्तते[३] च यद्बोधात् तं नमामि जनार्दनम्[४] ।।१।।

(बुद्धेः त्रिक्षणावस्थाननियमवादेन आक्षेपः)

*ननु[५] किम् इदम् अपूर्वम् उच्यते बुद्धेः ख्यानम्? तस्याः त्रिक्षणावस्थायित्वनियमेन अमूर्तत्वेन च बहिःक्षेपनिवृत्त्योः[६] अशक्यवचनत्वेन तत्ख्यानस्य सुतरां तथात्वात्[७]. नच सा स्थिरा इति वाच्यं, मानाभावात्.

ख्यातिवादटिप्पणी

अस्य वादस्य **'ख'** संकेतिते आदर्शे पत्राणां परितो रिक्तभागे ग्रन्थकर्तुः हस्ताक्षरसदृशैरेव केषाञ्चिद् हस्ताक्षरैः लिखिताः काश्चन टिप्पण्यः समुपलभ्यन्ते. एवं **'ग'** संकेतिते आदर्शेऽपि कतिचन टिप्पण्यो अन्येन केनचिद्वा विदुषा लिखिताः सन्ति. तदुभाभ्यां सह कतिचन टिप्पण्यः आद्यसम्पादकेनापि स्वपरादिभेदोल्लेखं विनैव प्रकाशिताः आसन्. अस्माभिस्तु इह साकल्येन तत्तत्संकेतभेदोल्लेखपुरस्सरं ताः प्रकाश्यन्ते. यास्तु अस्मदीयाः टिप्पण्यः तासां (श्या) इति सङ्केतः(सम्पादकीयम्).

१.**यन्मायया** इति द्वितीयस्कन्धनवमाध्यायीय **''ऋते अर्थं यत् प्रतीयेत''**(भाग.पुरा.२।९।३३)इतिश्लोकसुबोधिनीस्वारस्यात् **'मायया'** इत्यस्य समानीतविषयया इति अर्थः(ख). २.**अर्थवद्** इति अर्थाभावेऽपि अर्थवद् भासते इति अर्थः(ग). ३.**निवर्तते च यद् बोधाद्** इत्येतेन सिद्धान्ते अख्यातिरपि अङ्गीकृता बोध्या. तत्प्रकारस्तु अग्रे स्फुटीभविष्यति. ४.**जनार्दनम्** इति जनां मायाम् अर्दयतीति जनार्दनः इति व्युत्पत्तेः(ग). ५.अत्र बुद्धिस्थैर्यादिख्यानम् असहमानो नैयायिकः शङ्कते **ननु** इत्यादिना(ग). ६.**बहिःक्षेपनिवृत्त्योः** इति निवृत्त्यभावे त्रिक्षणावस्थायित्वम् अमूर्तत्वम् उभयत्र(ग). ७.**तथात्वाद्** इति अशक्यवचनत्वाद्

नच ज्ञानधारायाअपि दर्शनात् तस्याः स्थैर्यं शङ्कनीयम्, उपेक्षाबुद्ध्यादौ[८] व्यभिचारात्. धारावाहिकस्थले सजातीयज्ञानान्तरोदयेन तथाबुद्धेः[९] सूपपादत्वात्. अन्यथा शब्द-बुद्धि-कर्मणां त्रिक्षणावस्थायित्व-नियम-भङ्गप्रसङ्गात्. नच * अनन्त-बुद्धि-तत्प्रागभाव-ध्वंसादि-कल्पनागौरवम् अप्रामाणिकम् * इति वाच्यं, धारावाहिक-व्यतिरिक्त-स्थले तथात्वस्य निश्चयात्. अन्यथा सर्वत्र ज्ञानधारापत्तेः[१०]. मायायाः आमोक्षम् अनुवर्तमानत्वेन स्थिरत्वपक्षे तवापि सर्वदा भ्रमापत्तेः, आत्मनो ज्ञानरूपत्वाङ्गीकाराद् ज्ञानस्य ख्याने आत्मख्यात्यापत्तौ बाह्यमतप्रवेशात् च. अतो बुद्धिस्थैर्य-मायाकृतव्यत्यास-सर्वदातदभावकारणादि-कल्पनापेक्षया युक्त्यन्तराणामेव ज्यायस्त्वात् ख्यात्यन्तरमेव[११] आदरणीयम्. नतु कल्पनागौरवग्रस्ता विक्षिप्तबुद्धिरूपा अन्यख्यातिः * इति प्राप्ते —

(अन्यख्यातिवादोपपादनाय मतान्तरीयख्यातिवादनिरासाय च संग्रहकारिकाः)

उच्यते —

यथार्थतान्यथाख्यातौ मुष्टतत्तास्मृतावपि ।।
स्मरणानुव्यवसितिः स्याद् ग्रहणस्मरणात्मके ।।२।।
ज्ञानद्वये चैकज्ञानतुल्यत्वस्य विरोधनम् ।।
संस्कारादेः[१२] बलिष्ठत्वाद् नापेक्षा रजतस्य च ।।३।।
अनिर्वाच्यस्यातएव[१३] नासत्ख्यातिः सदादृता ।।
सर्वदा तत्प्रसङ्गाच्च[१४] सदसत्ख्यातिरप्यतः ।।४।।

इति अर्थः[(ग)]. ८.**उपेक्षाबुद्ध्यादौ व्यभिचाराद्** इति उपेक्षात्मकानुभवात् संस्कारस्य अनुत्पन्नत्वेन स्मृत्येकतन्त्रस्थैर्यस्य व्यभिचाराद् इति अर्थः. **आदि** पदेन उ...कर्तृत्वकल्पानां ..त्यम्[(ग)]. ९.**तथाबुद्धेः** इति एकधाराबुद्धेः इति अर्थः[(ग)]. १०.**अन्यथा सर्वत्र ज्ञानधारापत्तेः** इत्यत्र 'अन्यथा' इत्यस्य ज्ञानस्थैर्याङ्गीकारे इति अर्थः. ...तदभावेन ज्ञानस्य त्रिक्षणावस्थायित्वमेव अङ्गीकार्यम् इति भावः[(ग)]. ११.**ख्यात्यन्तरमेव** इति अन्यथाख्यातिरेव आदरणीया इति अर्थः[(ग)]. १२.**संस्कारादेः** 'आदि'पदेन मायापि संग्रहीता ज्ञेया[(ग)]. १३.**अनिर्वाच्यस्यातएव** इति संस्कारप्राबल्यादेव सर्वदा तत्प्रसङ्गादेव एवं स्यात् नतु प्रमाबुद्धिः...[(ग)]. १४.**सर्वदा तत्प्रसङ्गाच्च** इति सर्वदा तत्प्रसङ्गादेव इति अर्थः[(ग)].

अतएव चाभिनवा[१५]न्यथाख्यातिर्न युज्यते।।
बुद्धिस्तत्त्वान्तरं तेन नात्रात्मख्यातिसंशयः।।५।।
कार्यः सर्वजनीनत्वात् तत आद्रियतामियम्[१६]।।

आत्माहि निर्विषयज्ञानात्मको, बुद्धिस्तु विशिष्टज्ञानाकारा तत्त्वान्तरं, ''बुद्धिर् विज्ञानरूपिणी''[१७] (भाग.पुरा.२।१०।३३) इति वाक्यात्. अतो न आत्मख्यातिवादापत्तिः. साच न ज्ञानं[१८] ''यो बुद्धिमान् तस्य पदार्थज्ञानं भवति'' ''सुबुद्धिः अयं पदार्थान् जानाति'' इति ज्ञानकरणत्वेन लोके व्यपदेशात्. बुद्ध्यभावे बालस्य सम्यक्पदार्थज्ञानाभावदर्शनात् च. किन्तु ज्ञानजनिका यस्य शक्तिः तादृशो अहंकारभेदः सा. ''**ज्ञानशक्तिः क्रियाशक्तिर् बुद्धिः प्राणस्तु तैजस**[१९]:'' (भाग.पुरा.२।५।३१) इति द्वितीयस्कन्धे अहंकारभेदेषु गणनात्. अतएव च[२०] स्थिरा. तेन मूर्तायाः तद्वृत्तेः[२१] मायया बहिःक्षेपादिकं न दुर्घटम्. एवं ज्ञानमेव बहिः क्षिप्यते इति पक्षेऽपि न दोषः, त्रिक्षणावस्थायित्व-नियममात्रैकशरणानां तज्ज्ञान-तत्प्रागभाव-ध्वंस-कल्पना-पेक्षया ज्ञानस्थैर्यकल्पनस्य, विरुद्ध-वृत्ति-तिरोभाव्यत्व-कल्पनस्यैव च लघुत्वात्. उपेक्षाबुद्ध्यादौ शीघ्रं विरुद्धवृत्त्युदयेन पूर्वज्ञानतिरोभावेऽपि अन्यत्र तिरोभावादर्शनेन, त्रिक्षणावस्थायित्वनियमस्य अप्रयोजकत्वात् च. नच मूर्तत्वाभावो, अर्थदर्शनोत्तरं नेत्रनिमीलनेन तदर्थाकारस्य अनुभवेन अविवादत्वात्. अतः शुक्तिरजतादिस्थले मायया बहिःक्षिप्त-बुद्धिवृत्तिरूपं ज्ञानमेव अर्थाकारेण ख्यायते इति मन्तव्यम्. नच इदानीं मायायाः सर्वदा सत्त्वात् सर्वदा भ्रमापत्तिः, संस्कारप्राबल्यस्यापि सहकारित्वात्. अतिरिक्त-संस्कारानङ्गीकारपक्षेतु उद्बोधकैरेव अन्तःशयानायाः बुद्धिवृत्तेः तादृशज्ञानस्य उद्बोधइति तदा सदृशादृष्टचिन्तादि-रूपोद्बोधकसामग्री- प्राबल्यस्यैव सहकारित्वात्. अतः

१५.**अतएव च अभिनवा** इति संस्कारादेः बलिष्ठत्वादेव(ख). १६.**ततः आद्रियताम् इयम्** इति अन्यख्यातिः(ख). १७.**बुद्धिर्विज्ञान**...इति विशेषेण ज्ञानं विज्ञानं तदात्मिका इति अर्थः(ग). १८.**साच न ज्ञानम्** इति नैयायिकं परिहरति(ख). १९.**प्राणस्तु तैजसः** इति राजसाहंकारः इति अर्थः(ग). २०.**अतएवच** इति अहंकारभेदादेव(ख). २१.**तद्वृतेः** इति जन्यज्ञानरूपायाः इति(ख).

प्रबलसंस्कारेण प्रबलोद्बोधकसामग्र्या वा सहकृता माया बुद्धिं बहिः क्षिपति न इतरथेति, न सर्वदा तदापत्तिरिति, आत्मनः ख्यानन्तु असङ्गतमेव. तस्य अहंवित्तिवेद्यत्वाद् "गौरो अहम्" इतिवद् "अहं रजतम्" इति प्रतीत्यापत्तेः. तदभावे आत्मनः ख्यानएव मानाभावात च. तस्माद् अन्यख्यातिरेव सर्वजनीना.

(अन्यथाख्यातिवादः)

अत्र **नैयायिकाः** * मायाकृत-बुद्धिव्यत्यास-कल्पनापेक्षया चाकचक्या-द्युद्बुद्ध-संस्कार-सहकृतेन दोषोपहतेन्द्रियेण संप्रयुक्तं शुक्त्यादिकमेव रजताद्यात्मना गृह्यते इति कल्पनस्य लघुत्वात् संप्रयुक्तस्य अन्यथाभानेन अन्यथाख्यातिरेव आदरणीया * इति **आहुः**.

(विषयस्य अन्यथात्वनिरुक्तेः खण्डनेन अन्यथाख्यातिवादनिरासः)

तद् न अन्यथात्वे यथार्थतापत्तेः. तथाहि किम् इदम् अन्यथात्वं नाम (क)आरम्भो ? (ख)विपरिणामः ? (ग)तादात्म्यविशेषो[२२] वा ? सोऽपि (१)विशिष्टस्य वा ? (२)विशेषणस्य वा ? (३)विशेष्यस्य वा ? इति.

तत्र न (कखग)आद्याः (क)संप्रयुक्तस्य शुक्त्यादेः मृदः घटस्येव रजतस्य आरम्भे, (ख)दुग्धस्य दधिरूपेणेव रजताद्याकारेण परिणामे वा, (ग)लोहादीनां स्पर्शमणिस्पर्शे सुवर्णाद्यात्मकत्ववद् रजतात्मकत्वे वा, घटदधिवत् सुवर्णवत् च अर्थानतिक्रमाद् रजतमेव स्यात्, तज्ज्ञानस्य च यथार्थत्वं स्यात्. तथा सति भ्रमएव उच्छिद्येत. अर्थक्रियापि तेन सिद्ध्येत्.

न (१-२-३)अन्ये (क-ख/१)विशेषणस्य आरम्भे परिणामे च, शुक्तित्वस्य द्रव्यरूपतापत्तिः जातिताहानिः च इति अधिकदूषणद्वयापत्तेः. (ग/१)तादात्म्यपक्षे च तादात्म्यकारणानिर्वाच्यतापत्तेरेव अधिकत्वात्.

न (१-२-३)इतरे (क-ख-ग/२-३)विशेष्यस्यैव पूर्वोक्तरीतिकान्यथात्वपक्षेऽपि

---

२२. **तादात्म्यविशेष** इति भेदसहिष्णुः अभेदः तादात्म्यम् इति तल्लक्षणम् (ग)

दग्धपटन्यायेन यथार्थत्वापत्तेरेव दूषणत्वाद्, विशेषदर्शनोत्तरमपि दुष्टरजतप्रतीत्यापत्तेः च.

अथ अन्यत्र सतः तत्र अलब्धसत्ताकत्वेऽपि प्रकारीभावो अन्यथात्वम् इति उच्यते इति चेद्, न, तत्र अलब्धसत्ताकेन तेन लब्धसत्ताक-शुक्तित्वादि-तिरस्कारस्य अशक्यवचनत्वाद्, अतिप्रसङ्गात्[२३]. "अर्थस्मृत्या उपनयोत्तरं लब्धसत्ताकस्य"[२४] इति विशेष्यते इति चेद्, न, अन्यतरेण अन्यतरतिरस्कारात् पुरुषभेदेन तत्र[२५] युगपद्भ्रमप्रमानुपपत्तेः. अतिरस्कारेतु उभयोः दण्डकुण्डलवान् इतिवद् उभय-शबल-ज्ञानापत्तेः. अथ गुणदोषयोः तत्र नियामकत्वमिति न एवं ज्ञानम् इति चेद्, न, गुणदोषयोः विषयनिष्ठत्वे तयोः उभयं प्रति साधारणत्वेन उक्तदोषतादवस्थ्यापत्तेः. तयोः तत्तत्करणनिष्ठत्वे च एकस्य रजतशकलयोः[२६] रङ्ग-रजत-भ्रम-प्रमा-समूहालम्बनानुपपत्तेः. आत्मनिष्ठत्वेऽपि तदनुपपत्तेः दुर्वारत्वाद् न किञ्चिद् एतत्. अथ "इदं रजतम्" इत्यत्र "रजताभिन्नः पुरोवर्ती" इति प्रतीत्या रजतभेदाभावएव प्रकारीभूय भासते. सच व्यापकइति[२७] न कोऽपि दोषः इति[२८] यदि विभाव्यते तदपि न मञ्जुलं, रजतभेदाभावस्य अभावप्रतियोगिकाभावतया भावरूपप्रतियोग्यात्मकत्वेन अतिरिक्तपक्षेऽपि प्रतियोगिमात्रनिष्ठत्वेन प्रतियोगिव्यतिरिक्ते तस्य प्रकारीभवितुम् अनर्हत्वात्[२९]. तादृशाभावस्य व्यापकत्वएव मानाभावात्, प्रतियोगिनः रजतभेदस्य व्यापकत्वे तदभावस्यैव असम्भवात् च. अव्यापकत्वेऽपि प्रतियोगिमात्रव्यावृत्तत्वेन तदितरत्र[३०] सत्त्वात् प्रतियोग्यभावयोः सहानवस्थानविरो-

---

२३.**अतिप्रसङ्गाद्** इति अलब्धसत्ताकेन पटत्वादिना घटत्वतिरस्कारापत्त्या पटत्वप्रकारकं ज्ञानं स्यात्[(ख)]. २४.**अर्थस्मृत्या उपनयोत्तरं लब्धसत्ताकस्य** इति तथाच अन्यत्र सतः तत्र अर्थस्मृत्या उपनयोत्तरं लब्धसत्ताकस्य प्रकारीभावः अन्यथात्वम् इति अर्थः[(ख)]. २५.**तत्र** भ्रमप्रमयोः इति अर्थः[(ख)]. २६.**एकस्य रजतशकलयोः** रजतस्य शकलयोः इति अर्थः[(ख)]. २७.**सच व्यापकः** इति व्याप्यवृत्तिः इति अर्थः[(ख)]. २८.**इति न कोऽपि दोषः** इति अव्याप्यवृत्तित्वप्रयुक्तभ्रमप्रमासमूहलम्बनात्मकः इति अर्थः[(ख)]. २९.**प्रकारीभवितुम् अनर्हत्वाद्** इति रजतभेदाभावस्य रजतात्मकत्वे रजतभेदप्रकारत्वं रजतातिरिक्तत्वे घटभेदाभावस्येव रजतप्रकारत्वं स्यात् नतु पुरोवर्तिप्रकारत्वेन अर्थः[(ख)]. ३०.**तदितरत्र** इति शुक्त्यादौ

धस्य दुर्वारत्वात्. ग्रहिलतया सहस्थितिकल्पनापक्षेऽपि तत्र तस्य सत्तालाभकल्पनं, सहस्थितिकल्पनं, तेन च रजतभेदाभिभवकल्पनं, कालान्तरे च भेदेन अभिभवादिकल्पनम् इति कल्पनाचतुष्टयगौरवस्य दुष्परिहरत्वात् प्रमाणविरहात् च न इदम् अतिरम्यम्. किञ्च भेदा भावस्य अतिरिक्तत्वपक्षे भेदाभावस्य यो अभावः तदभावः रजतभेदाभावइति ''रजताभिन्न-भिन्न-भिन्नः पुरोवर्ती'' इति प्रतीत्यापत्तिरपि[३१] अधिका ज्ञेया.

(ज्ञानस्य अन्यथात्वे शङ्कासमाधाने)

ननु मास्तु विषयस्य अन्यथात्वं तथापि ''रजताकारग्रस्तं ज्ञानं शुक्तिम् आलम्बते'' इति आकारके ज्ञानस्य अन्यथात्वपक्षे किं बाधकम् इति चेद्, न, तादृशज्ञानस्य शुक्त्यालम्बकत्वात् तत्र शुक्त्या स्वाकारसमर्पणे ''रजतम् अहम् अनुभवामि'' इति अनुव्यवसायो न स्यात् ''शुक्तिं रजतत्वेन जानामि'' इति च स्यात्, असमर्पणेतु शुक्त्यालम्बनएव प्रमाणविरहो विरुद्धानुव्यवसायाद् इति. अथ *रजतज्ञानं स्वप्रयुक्तव्यवहारविषयां शुक्तिं करोति इदमेव आलम्बकत्वम्* इति चेद्, न, यत्र रजतज्ञानोत्तरं सद्यएव बाधो विषयान्तरज्ञानं वा तदा शुक्तेः तत्प्रयुक्तव्यवहाराविषयत्वाद् ज्ञानस्य तदनालम्बकत्वे रजताकारग्रस्तस्यापि तस्य प्रमात्वापत्तेः. नच इष्टापत्तिः, संघातात्मज्ञानस्यापि प्रमात्वापत्तेः. आत्मनः संघातात्मज्ञानप्रयुक्त-व्यवहाराविषयत्वात् संघातात्मज्ञानस्य तदनालम्बकत्वेन संघातात्माकारग्रस्तताना-पायात्. नच *इदानीं तस्यापि अस्तु प्रामाण्यम्* इति वाच्यं, तथा सति समर्थप्रवृत्तेः पूर्वं सर्वत्रैव अप्रामाण्याग्रहेण उक्ततुल्यत्वाद् भ्रमोच्छेदापत्तेः.

यदपि *सौरालोकतदभावाभ्यां कमल-विकास-मुकुलीभावाविव दोषतदभावाभ्यां रजतशुक्तिभावौ समर्थितौ* तदपि मतं, प्रतिनियत-समकालिक-विरुद्धप्रतीत्योः दर्शनादेव ग्रन्थान्तरे परास्तमिति अन्यथाख्यातिवादएव असाधुः इति दिक्.

इति अर्थः[ख]. ३१....**भिन्नः पुरोवर्ती इति प्रतीत्यापत्तिरपि** इत्यत्र 'अपि'ना आत्माश्रयोऽपि समुच्चीयते[ख].

ननु पूर्वोत्पन्ने प्रमारूपे रजतादिप्रत्यक्षे देशकालादीनामपि विशेषणत्वेन भानाद् बहिःक्षिप्तेऽपि तस्मिन् तद्विशिष्टमेव रजतं भासताम् इति चेद्, न, संस्कारादेः शब्दस्य च पदार्थमात्रापेक्षत्वेन तद्वैशिष्ट्यस्य अनियामकत्वात्. स्मृत्युपनीतं संस्कारोपनीतं वा रजतं भासते इति वदतः प्रतिवादिनोऽपि पूर्वोक्तदूषणोद्धाराय सादृश्याद्युद्बुद्धः संस्कारः पदार्थमात्रम् अपेक्ष्यैव स्मृतिं जनयति उपनयति वा तं, नतु देशादिवैशिष्ट्यमपि अपेक्षते इत्यस्य अवश्यंवाच्यत्वेन समाधेः समत्वात् च. अत्र 'शब्द'ग्रहणन्तु श्रुतपदार्थविषयक-स्यापि भ्रमस्य संग्रहाय इति ज्ञेयम्. अतो न कोऽपि दोषः.

(विपरीतख्यातिवादः)

भाट्टास्तु *भ्रमस्थलेऽपि रजतादिज्ञानस्य संस्कारम् अन्तरेण असम्भवात् तज्ज्ञानं स्मृतिरूपमेव अङ्गीकार्यम्. नच तत्तास्फुरणापत्तिः, कर्तृगतदोषेण तत्प्रमोषात्. दोषाभावेतु रजतसादृश्यस्फूर्तिः शुक्तिस्फूर्तिः वा स्यात्. दोषाश्च क्वचिद् रागादयः, क्वचित् प्रबलालोकादिना विवेकासामर्थ्यं, क्वचिद् अन्यचित्तता इत्येवमादयो अननुगताः तथा-तथा दर्शनाद् उन्नेयाः. तस्मात् प्रभुष्टतत्ताका स्मृतिरेव अङ्गीकार्या* इति अख्यातिम्[३२] **आहुः.**

३२.यद्यपि कुमारिभट्टानुसारिभिः मीमांसकैः स्वमतत्वेन अख्यातिः न स्वीक्रियते तथापि तदभिमतायाः विपरीतख्यातेः अख्यातौ पर्यवसानं द्योतयितुं कदाचिद् एवम् निरूपणं स्याद्. भाट्टामिमतख्यातिस्वरूपविषये अधोनिर्दिष्टानि वचनानि अवगन्तव्यानि (१)"**सम्बन्धिदर्शनं हि, सदृशदर्शनवत्, संस्कारम् उद्बोधयते. क्लृप्तंहि तस्य कारणत्वं, संस्कारः च उद्बोधितः स्मृतिं जनयति इति अविवादम्. स्मृतेश्च प्रमोषः शुक्तिरजतादिवेदनेषु क्लृप्तएव.**" (शास्त्रदीपिकायाम् अनुमाननिरूपणे प्रभाकरमतविमर्शे). (२)"**सर्वत्र संसर्गमात्रम् असदेव अवभासते. संसर्गिणस्तु सन्तएव. सेयं विपरीतख्यातिः इति उच्यते भीमांसकैः. असत्ख्यातिवादिनस्तु संसर्गिणोऽपि अपलपन्ति इति विशेषः. शुक्तिरजतवेदनेऽपि विद्यमानैव रजतत्वजातिः विद्यमानस्यैव शुक्तिकाशकलस्य अनात्मभूतैव आत्मतयां अवगम्यते.**" (शा.दी.वि-ज्ञानवादखण्डने). (३)"**एकान्तसत्त्वे का भ्रान्तिः? असत्त्वे किं प्रभासताम्? द्वयानुगुण्याद् वृद्धानां सम्मता ख्यातिरन्यथा.**" (विभ्रमविवेके का.४७)(श्या)

(तन्निरासः)

तद् न, ''रजतम् अहम् अनुभवामि'' इति अनुव्यवसायबाधापत्तेः, 'स्मरामि' इति अनुव्यवसायापत्तेः च.

(विवेकाख्यातिवादः)

प्राभाकरास्तु *मास्तु केवला स्मृतिः तथा किन्तु ग्रहणस्मरणात्मकं ज्ञानद्वयमेव अत्र अख्यातिरूपम् अङ्गीकार्यं स्मृतिप्रमाणभेदेन ज्ञानस्य द्वैराश्यात्. नच अनुव्यवसायद्वयापत्तिः, स्मरणाभिमानस्य दोषप्रमुषितत्वात्. अतो अविविक्तज्ञानद्वयाङ्गीकारे न कोऽपि दोषः* इति आहुः.

(तन्निरासः)

तद् न, एकज्ञानतुल्यत्वेन ज्ञानद्वयस्य वक्तुम् अशक्यत्वात्. नच न तौल्यम् इति वाच्यं, ''यदि अगृहीतासंसर्गकं ज्ञानद्वयं स्याद् एकज्ञानतुल्यता न स्यात्. यदि सा न स्याद् व्यवसायानुव्यवसाययोः न उपलभ्येत'' इति तर्केण तन्मूलभूतव्यवसायानुव्यवसाभ्यां च एकज्ञानतुल्यत्वनिश्चयात्. किञ्च, ज्ञानद्वैराश्याग्रहेण अत्र ज्ञानद्वयाङ्गीकारे सर्वत्र विशिष्टज्ञानोच्छेदापत्तिः. ''घटो अयम्'' इति प्रमायामपि अगृहीतासंसर्गकवद् गृहीतज्ञानद्वयस्य शक्यवचनत्वाद्, द्वैराश्ये मूलस्य चिन्त्यत्वात् च.

(अनिर्वचनीयख्यातिवादः)

मायावादिनस्तु *मास्तु अख्यातिः, अनिर्वचनीयख्यातिरेव अङ्गीकार्या, अन्यथा रजतभानाभावापत्तेः. नच *रजतारम्भकावयवानां शुक्तौ अभावेन आरम्भानुपपत्त्या अनिर्वाच्यमपि रजतं कथं स्वीकर्तुं शक्यम्* इति वाच्यं, विषयचैतन्यनिष्ठाविद्ययैव तदारम्भोपपत्तेः. तथाहि प्रथमं तावद् दोषसहकृतेन इन्द्रियेण पुरोवर्तिद्रव्यसंयोगाद् इदमाकारा चाकचक्याकारा च अन्तःकरणवृत्तिः उत्पाद्यते, तस्यां च वृतौ इदमवच्छिन्नं चैतन्यं प्रतिबिम्बते. तत् चैतन्यं,

सुषिरद्वारनिर्गत-कुल्याप्रवाहवत्[३३] केदारस्थ-वृत्त चतुष्कोणाद्याकारक-भूभाग-भरित-महासरस्सलिलवद् जाता या चक्षुर्द्वारनिर्गतावयवसंयुक्त-घटाद्याकरक-तैजसान्तःकरणवृत्तिः तस्याम् उक्तरीत्या निर्गमनेन प्रमातृवृत्ति-विषयचैतन्याभिन्नं भवति. तच्च विषयचैतन्यं साविद्यमिति विषयचैतन्यनिष्ठा या अविद्या सा करणदोषेण सादृश्योद्बोधितसंस्कारेण च सहकृता रजताकारेण तद्ग्राहकवृत्त्याकारेण च इति द्वेधा विवर्तते परिणमति वा. एवम् आरब्धं तच्च आविद्यकं रजतम् अविद्याधिष्ठाने विषयावच्छिन्नचैतन्ये वर्तते. सर्वस्यापि कार्यस्य स्वोपादानाविद्याधिष्ठानाश्रितत्वनियमात्. एवं विषयचैतन्ये अध्यस्तमपि रजतं चैतन्यैक्यात् साक्षिणि अध्यस्तमिति तदेकग्राह्यमित्येवं मिथ्याज्ञानोपपत्तौ कृतम् अन्यथाख्यात्या * इति आहुः.

(तन्निरासः)

तद् न, संस्कारेण स्मृतिवत् संस्कारप्राबल्येन डद्बोधकादिसामग्रीप्राबल्येन वा मिथ्याख्यानस्यापि उपपत्तौ अप्रयोजकत्वाद् गुरुत्वात् च अनिर्वचनीयरजताङ्गी-कारस्य व्यर्थत्वात्. नच * संस्कारस्य बहिः पदार्थोपस्थापकत्वम् अप्रयोजकम् * इति वाच्यं, स्वप्ने त्वयापि तन्मात्रेणैव पदार्थोपस्थित्यङ्गीकारात्. नच

३३.**सुषिरम्** इति **''सुषिरं विवरं बिलम्''** इति कोशात्. **कुल्या** इति **''कुल्या स्यात् कृत्रिमा सरित्''** [ख]. इदम् अत्र अवधेयम् : शाङ्करमते उपाधिरहितस्य चैतन्यस्य परमार्थतः एकत्वेऽपि प्रमातृ-प्रमाण-प्रमेयत्वरूपोपाधिभिः औपाधिकं त्रैविध्यं भवति. तत्र त्रयाणामपि उपहितानाम् स्वस्वोपाधिसम्बन्धद्वारकैक्ये सम्पन्ने प्रमातरि प्रमेयभूतस्य वस्तुनो अपरोक्षं ज्ञानं जन्यते. तत्र प्रमाणवृत्त्युपहितचैतन्यस्य दृष्टान्तः **सुषिरद्वारनिर्गतकुल्याप्रवाहवद्** इति. प्रमेयरूपविषयोपहितचैतन्यस्य दृष्टान्तः **केदारस्थवृत्तचतुष्कोणाद्याकारकभूभागभरितमहासरस्सलिलवद** इति. प्रमात्रुपहित-चैतन्यस्य दृष्टान्तः **महासरस्सलिलवद्** इति. नेत्रद्वारा निर्गता अन्तःकरणवृत्तिरिव सुषिरद्वारनिर्गतः कुल्याप्रवाहः. एवम्भूतया प्रक्रियया महासरस्सलिलं केदाराकारं भवति इति विषयाकाराकारितायां वृत्तौ अवच्छिन्नं चैतन्यं प्रमातृचैतन्यविषयचैतन्याभ्यां अभिन्नं सत् प्रमातरि प्रमेयापारोक्ष्यं जनयति इति तन्मतीया प्रक्रिया[श्या].

तत् स्मरणमेव इति वाच्यं, तथा अनुव्यवसायाभावात् , स्वप्नसृष्टिश्रुति(बृह.उप.-४।३।१०)विरोधात् च. नच *दोषं विना एकेतैव संस्कारेण उद्बोधकेन वा कथं स्मृतिभ्रमयोः उपपत्तिः ? * इति वाच्यम् , उष्णस्पर्शाप्राबल्यप्राबल्याभ्यां शीतनिवृति-त्वग्दाहयोरिव संस्काराद्यप्राबल्यप्राबल्याभ्यां स्मृतिभ्रमयोरपि सुखेन उपपत्तेः. प्राबल्येनैव वा अनुभवसामग्र्याः तस्य तिरस्कारः, इदमेव वा अप्राबल्यं ज्ञेयम्. अतएव नैयायिकानाम् एकेन स्नेहेन प्रकर्षाप्रकर्षवैशिष्ट्याद् वह्निनाशोद्दीपनयोः अङ्गीकारोऽपि युज्यते. नच *एवं दोषानभ्युपगमे पीतभ्रम-जनकसंस्कारोद्बोधकस्य शङ्खे अभावात् ''पीतः शङ्ख'' इति भानानुपपत्तिः* इति वाच्यं, बहिःकरणे कामलवद् अन्तःकरणे संस्कारादिप्राबल्यस्यैव तत्त्वात्. एतादृशभ्रमेषु बहिःकरणदोषाङ्गीकारस्तु घटपटादिप्रमोत्पत्या प्रत्यक्षविरुद्धत्वात् च जघन्यएव. निर्गमेण चैतन्यत्रयाभेदाङ्गी-कारोऽपि व्यापकात्मवादम् एवम् आत्मवादं च[३४] विरुणद्धीति न इतरविद्वदादरभाजनं भवति इति दिक्.

(एतेन असत्ख्यातिनिरासोऽपि सूचितः)

एवं संस्कारादिप्राबल्यादेव असत्ख्यातिरपि अपास्ता इति ज्ञेयम्.

(सदसत्ख्यातिवादः)

सांख्यास्तु *सदसत्ख्यातिः[३५] अत्र सतः इदन्त्वस्य असतो रजतत्वस्य च भानात्, अतएव च एकस्य बाधो अन्यस्य अबाधः* इति **आहुः**.

(तन्निरासः)

तद् न, असत्ख्यानस्य अन्यथाख्यातावेव दूषितत्वात्. यदिच ''सत्याः वृत्तेः असद्रजतरूपेण ख्यानं सदसत्ख्यातिः'' इति अङ्गीक्रियते, तदातु

३४.**व्यापकात्मवादम् एवम् आत्मवादं च** इति इदं यथा तथा उपपादितं प्राणाधिकरणस्य ''**तस्य च नित्यत्वाद्**'' (ब्र.सू.भा.प्र.२।४।१६) इति सूत्रस्य भाष्यप्रकाशे[क]. ३५.**सदसत्ख्यातिः इति ''सदसत्ख्यातिः बाधाबाधात् च''** (सां.सू.५।५६) इति सांख्यसूत्रात्[क].

अस्मदभिमतान्यख्यातेरेव नामान्तरमिति ततो अनतिरिक्तैवेति न विवादलेशः.

(अभिनवान्यथाख्यातिवादः)

अभिनवान्यथाख्यातिवादिनो **माध्वास्तु** *भ्रमस्थले अत्यन्तासतएव रजतादेः प्रतीतिम् अङ्गीकृत्य वल्मीके घटारोपस्य शुक्तौ रजतारोपस्य च नियमनाय अनुभूयमानचाकचक्यादेः आरोप्यनिष्ठत्वाभावेऽपि आरोप्यरजतसादृश्यस्य अधिष्ठाने सत्त्वेन शुक्तौ रजतारोपः (एवं) वल्मीके घटारोपो(अपि), न अन्यस्य* इत्येवं नियमम् आहुः.

(तन्निरासः)

तद् न, अत्यन्तासतः प्रतीतेः असङ्गतत्वात्. तादृशस्य चाक्षुषप्रतीतिगोचरतायाः क्वापि असिद्धत्वात्. अथ *अत्र 'अत्यन्तासतः' इति न विशेष्यते* इति चेद्, न, सादृश्यस्य उभयप्रतियोगिकत्वनियमेन तत्सादृश्यस्य अत्रेव एतत्सादृश्यस्य तत्रापि वक्तुं शक्यत्वात्. तस्य अत्यन्तासत्त्वेन सादृश्यस्य आधाराभावेन असिद्ध्या, अत्रापि नियामकस्य पूर्वोक्तरीतिकासत्सादृश्यस्य वक्तुम् अशक्यत्वाद् अभिमतासिद्धेः. तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वस्यैव सादृश्यत्वेन असद्गतधर्माणाम् असत्त्वादेव सत्सजातीयत्वस्य अशक्यवचनत्वात्. यदिच "तेन अयं सदृशः" इति ज्ञानजनकीभूत-ज्ञानोल्लिख्यमानो यो 'रजता'दिशब्दः तद्विषयत्वमेव अत्र सादृश्यप्रतियोगित्वम् इति विभाव्यते, तदापि तत्सादृश्यप्रतियोगित्वं शाब्दं सदृशज्ञानं नियमयिष्यति, नतु चाक्षुषं सदृशज्ञानं, नापि भ्रमम्, अधिष्ठानासन्निकर्षेऽपि 'रजतम्' इति शब्दप्रयोगमात्राद् रजतसदृशचाक्षुषरजतभ्रमयोः प्रसङ्गादिति न हृदयङ्गमं, श्लेषालङ्कारादौ चमत्कारानाधानप्रसङ्गाद् अनुभवविरोधात् च इति दिक्.

(सत्ख्यातिवादः)

रामानुजाचार्यास्तु *सर्वं ज्ञानं यथार्थमेव, त्रिवृत्करणश्रुतेः[३६]

३६.**त्रिवृत्करणश्रुतेः** इति **"सेयं देवता ऐक्षत हन्त अहम् इमाः तिस्रो देवता अनेन जीवेन आत्मना अनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति तासां त्रिवृतं त्रिवृतम् एकैकं करवाणीति..."** (छान्दो.उप.६।३।२) इति छान्दोग्यश्रुतिः[ख].

''**त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वाद्**'' (ब्र.सू.३।१।२)इति वैयाससूत्रात् , तत्त्वसंघातबोधकपुराणात् च, सर्वस्य सर्वात्मकत्वनिश्चयात्. पूर्वतन्त्रेऽपि व्रीहिप्रतिनिधित्वेन नीवारग्रहणे व्रीह्यारम्भकावयवानामेव नीवारे सत्त्वाङ्गीकारात् च. अतः शुक्त्यादावपि रजतादेः सत्त्वात् तत्रापि ज्ञानं यथार्थमेवेति अख्यातिरेव उचिता. 'शुक्ति'-'रजता'दिनिर्देशस्तु भूयस्त्वाल्पत्वादिहेतुकः इति उपपद्यते. तथा व्यवहारव्यवस्थापि उपपद्यतएव. एवं सति करणदोषवशेन शुक्त्यंशाग्रहणे रजतम् (इति भानम्). शुक्तिज्ञाने तन्निवृत्तिः * इति आहुः.

(एतन्मतस्य अंशतो अभीष्टत्वम्)

तद् अस्माकम् अभीष्टम् परं कश्चिद् विशेषो अस्ति. तथाहि श्रुतिसूत्रयोः तेजोऽबन्नविषयत्वेन पुराणानां च संघातविषयत्वेन कारणात्मकतत्तत्सत्ताबोधकतया तैः तत्र-तत्र कार्यभूत- रजतादि-सत्तायाः प्रमातुम् अशक्यत्वात्. पूर्वतन्त्रानुरोधेन[३७] तदङ्गीकारेऽपि नीवारे व्रीहि-कारणीभूतावयव-सत्त्ववत् शुक्त्यादावपि रजत-कारणीभूतावयव-सत्तामात्र-सिद्ध्या रजताद्यसिद्धेः. अथ अस्तु ''**सर्वं सर्वमयम्**'' (नृसिं.उत्त.ता.उप.१।४) इति श्रुत्या सर्वत्र सर्वसत्ता तथापि भ्रमस्थले शुक्त्यंशाग्रहणवद् विशेषदर्शनोत्तरं प्रमास्थले रजताग्रहणेऽपि कश्चिद्दोषएव नियामको वक्तव्यः नतु गुणः, सन्निकृष्टस्य सतः पदार्थस्य अग्रहणे सर्वमतेषु दोषस्यैव नियामकत्वात्, तथैव सर्वजनीनप्रसिद्धेः च. एवं सति भ्रमप्रमयोः अविशेषापत्तिः, दोषजन्यत्वस्य उभयत्र तुल्यत्वात्. नच * रजताग्रहणे अल्पत्वमेव नियामकम् * इति वाच्यं, तस्य भ्रमदशायामपि तुल्यत्वात् तदापि अग्रहणापत्तेः. अतः सर्वत्र सर्वसत्त्वेऽपि भ्रम-प्रभा-भेदनिर्वाहाय प्रसिद्धातिरिक्तस्य तिरोभावएव सर्वथा अभ्युपेयः. अन्यथा सर्वत्र सर्वप्रतीतेः दुर्वारत्वापत्तेः, स्वोपगत-व्यवहारविभाग-भङ्गापत्तेः च. ततश्च शुक्त्यादौ रजतादिसत्त्वेऽपि तेषां तिरोहितत्वात् न प्रतीतिगोचरत्वसिद्धिः. अतः तादृशस्थले रजतादिज्ञानं प्रति अस्मदुपगतैव सामग्री अवश्यम् अभ्युपेया. भवद्भिरपि सामग्र्यां दोषस्यैव निवेशितत्वात्. एवं सति ''**ऋते अर्थं यत् प्रतीयेत**'' (भाग.पुरा.२।९।३३)इति भगवद्वाक्यस्य पूर्वोक्तश्रुतेः चापि अविरोधः. अन्यथा

३७.**पूर्वतन्त्रे** इति तृतीयस्य षष्ठे पादे[ख].

अन्यतरविरोधस्य दुर्वारत्वापत्तेः.

(अख्यात्यन्यख्याती विभागेन सिद्धान्ते स्वीकर्तव्ये इति निष्कर्षः)

तस्माद् ये पूर्णज्ञानिनः पूर्णयोगिनो वा तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम्, **''अनागतम् अतीतं च''** (भाग.पुरा.१०।६१।२१)इत्यादिवाक्यात्. अतः तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ता अख्यातिः उचिता न सर्वत्र. अन्येषान्तु संस्कारप्राबल्येन मायया बुद्धिरेव बहिः क्षिप्यतइति रजतादिधर्माणामेव प्रतिभानमिति अन्यख्यातिरेव उचिता. 'अन्य'पदस्य सदृशवाचकत्वेन अनुभूतसदृशधर्माणामेव ख्यानात्. तस्माद् अख्यात्यन्यख्याती[३८] विभागेन मन्तव्ये इति.

अतः ख्यात्यन्तरेषु युक्तिशैथिल्यात् संप्रयुक्ताद् अन्यख्यानस्य सर्वजनीनत्वात् च पूर्वोक्तरूपा अन्यख्यातिरेव अविद्वद्दशायां[३९] सुधीभिः आदरणीया इति निष्कर्षः.

एवं सुबोधिनीप्रोक्तप्रकारस्यानुसारतः ।।
यथाबुद्धि मयाप्येष ख्यातिवादो निरूपितः ।।६।।

इति श्रीमद्वल्लभनन्दनचरणैकतानपीताम्बरतनुज-पुरुषोत्तमविरचितः ख्यातिवादः सप्तमः[४०] सम्पूर्णताम् अगात्

३८.**अख्यात्यन्यख्याती** इति, स्वात्मना स्वात्मनि स्वात्मक्रीडार्थं विसृष्टानां नामरूपकर्मात्मकानां घटपटादिनिखिलविषयाणां **''तद् ऐक्षत बहुस्यां प्रजायेय''**(छान्दो.उप.६।२।३) **''तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत''**(तैत्ति.उप.२।७) **''ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि... नामानि रूपाणि... कर्माणि बिभर्ति. तदेत् त्रयं सद् एकम् अयम् आत्मा, आत्मो एकः सन् एतत् त्रयम्''** (बृह.उप.१।६।१-३) **''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वम्''** (छान्दो.उप.६।८।७) इत्याद्यनेकश्रुत्यादिप्रमाणसिद्धं वस्तुजातस्य ब्रह्मात्मकत्वं यद् न प्रतिभाति सेयम् अख्यातिः. यच्च अखण्डसच्चिदानन्दैकरसे

ब्रह्मणि प्रादुर्भूतानां तत्सदंशरूपाणामपि जडवस्तूनां प्रागभावादिप्रतियोगित्वं हेयत्वमायिकत्वादिकं च; तथैव, जीवात्मनामपि जन्ममृत्युजरारोगादिकं दुःखित्वाज्ञत्वादिकं च प्रतिभाति सेयम् अन्यख्यातिः. एवमेव निखिलाधारे भगवति विरुद्धधर्माश्रयत्वाद्यलौकिकधर्माणांहि असम्भावनापि यथा खलु अख्यातिरूपा तथैव देशकालवस्त्वपरिच्छिन्नतया निर्गुणनिर्धर्मकत्वादिमतिरूपा विपरीतभावनापि अन्यख्यातिरूपैवेति ब्रह्मवादे उभयोः अख्यात्यन्यख्यात्योः यथायथम् अभ्युपगमः संनिवेशः च अवगन्तव्यः(श्या). ३९.**अविद्वद्दशायाम्** इति ब्रह्मात्मकत्वेन सर्वस्य सर्वात्मकत्वेऽपि ब्रह्मसाक्षात्कारात् पूर्वं तथाविधभानाभावात् श्रौतसिद्धान्तविदृष्ट्या अख्यातिः अन्यथा अन्यख्यातिरेव इति व्यवस्था. अत्र अयम् आशयः : सत्यसङ्कल्पे सर्वभवनसमर्थे शुद्धे अद्वितीये ब्रह्मणि तत्सङ्कल्पसामर्थ्याभ्यां समुत्थिते नामरूपकर्मात्मके प्रपञ्चे अन्योन्यस्मिन् वस्तुनि अन्योन्यनामरूपकर्मणां तिरोभावो तथाविधभगवत्सङ्कल्पसामर्थ्यप्रयुक्तो अङ्गीक्रियतएव. तस्मात् सएव तिरोभावो अब्रह्मज्ञजीवाज्ञानहेतुको नैव भवितुम् अर्हति इति न मन्तव्यम्. अतः एतादृशे अस्मिन् लोके लोकव्यवहारानुगुणानामेव प्रत्यक्षानुमित्यादिप्रमाणानामपि प्रामाण्यं तथाविधव्यवहारानुकूलमेव. तस्मात् सर्वेषामपि भ्रमाणां शास्त्रदृष्ट्या यथा अख्यातिवादात्मिका उपपत्तिः, तथा लोकदृष्ट्यापि पुनः अन्योन्यस्मिन् अन्योन्यनामरूपकर्मणां तिरोहितत्वेऽपि या अन्योन्यतादात्म्यभ्रान्तिः तस्याः अन्यख्यातिवादात्मिकापि उपपत्तिः सम्भवत्येव. श्रुत्यादिप्रमाणैकगम्यस्य ब्रह्मणो नामरूपकर्मणां चक्षुरादिप्रमाणगम्यत्वं यथा लोकसिद्धं तथा चक्षुरादिप्रमाणगम्यानां नामरूपकर्मणां ब्रह्मत्वन्तु श्रुत्यादिप्रमाणैकगम्यम् इति विवेकः(श्या). ४०.**सप्तमः** इति **ग** पाठः(श्या).



॥ श्रीकृष्णाय नमः ॥
॥ श्रीमदाचार्यचरणकमलेभ्यो नमः ॥

ख्यातिवादकी चर्चामें कुछ पुरःस्फूर्तिक विचारबिन्दु

[१]

ख्यातिसम्बन्धी चर्चामें सर्वप्रथम जो दो प्रमुख आयाम हमारे सामने उभर कर आते हैं वे ये हैं :

१.भ्रान्तिज्ञानके विषयका वास्तविक स्वरूप क्या है? क्या भ्रान्तिज्ञान सद्विषयोत्पादित अनुभव (An experience caused by objective reality) माना जा सकता है या नहीं?

२.भ्रान्तिज्ञानका स्वयंका स्वरूप (Subjective nature) क्या है? क्या वह अनुभूतिरूप और/अथवा स्मृतिरूप ज्ञानमें किसी तरहकी न्यूनता है या व्यत्यास है? अतएव इस सन्दर्भमें यहां ये विकल्प भी प्रमुख विवादास्पद बन जाते हैं कि भ्रान्ति एकराश्यात्मक ज्ञान (Simple unit of Experience) है या राशिद्वयात्मक (Compound/Complex unit of Experiences) है.

तदनुसार—

१.भ्रान्तिज्ञानका विषय सत् होता है या असत् या सदसत् या सदसदनिर्वचनीय अथवा चतुष्कोटिविनिर्मुक्त शून्य? यह प्रथम आयामगत जिज्ञास्य बिन्दु बनते हैं.

इसके अन्तर्गत इन पञ्चविध विकल्पोंमें क्रमशः ये विभिन्न मत

प्रसिद्ध हैं : क.रामानुजोंको अभिप्रेत सत्ख्यातिवाद, ख.बौद्धों तथा माध्वों को अभिप्रेत असत्ख्यातिवाद, ग.सांख्यको, इसी तरह विपरीतख्यातिवादी पूर्वमीमांसकोंको भी, अभिप्रेत सदसत्ख्यातिवाद, घ.शांकर वेदान्तिओंको अभिप्रेत सदसदनिर्वचनीयख्यातिवाद तथा ङ.माध्यमिकोंको अभिप्रेत चतुष्कोटिविनिर्मुक्तशून्यख्यातिवाद. यों इन सभी विचारधाराओंमें देखा जा सकता है कि भ्रान्तिज्ञानविषयके सदसदादि विकल्पोंके मुद्देको प्रमुखतया उभारा गया है.

२.जिज्ञासाके दूसरे आयामके अन्तर्गत, जबकि, भ्रान्तिज्ञानके विषयके बजाय स्वयं भ्रान्तिके स्वरूपके मुद्देको अधिक विचारणीय माना गया है. अतएव इस आयामके अन्तर्गत कुछ प्रमुख विकल्प इस तरहके सामने आते हैं : क.आत्मख्यातिवाद, यह योगाचारवादी बौद्धोंको एवं प्रत्यभिज्ञावादी काश्मीरी शैव मतको[१] भी अभिमत प्रक्रिया है, ख.अख्यातिवाद, इसके अनेक प्रकारोंके अन्तर्गत प्रसिद्ध प्रकार प्राभाकरोंका विवेकाख्यातिवाद है, ग.अन्यथाख्यातिवाद और विपरीतख्यातिवाद यथायथ नैयायिकों और जैनों एवं भाट्ट मीमांसकों को अभिप्रेत भ्रान्तिज्ञानकी व्याख्याएं हैं.

उपर्युक्त विषयसम्बन्धी पञ्चविध ख्यातिओंको इन विषयिसम्बन्धी अख्याति और अन्यथाख्याति की द्विविध प्रक्रियाओंसे द्विगुणित करनेमात्रसे केवल शुद्ध गणितशास्त्रीय सम्भावनाके तौरपर ख्यातिसम्बन्धी विचारप्रक्रियाके दशविध उपभेद तो सहज ही सोचे जा सकते हैं. उदाहरणतया कतिपय अघोषित-अप्रस्तावित ख्यातिप्रक्रिया कुछ इस तरह भी सोची ही जा सकती हैं : १.सदख्यातिवाद, न्यायकुमुदचन्द्रोदयकार[२] द्वारा अनजाने स्रोतोंसे उद्धृत चार्वाकोंको अभिमत प्रक्रियाके सदृश एक सम्भावित प्रक्रिया, २.सदसद्विवेकाख्यातिवाद प्राभाकरोंको अभिमत ग्रहणस्मरणविवेकाख्यातिवा-दके तर्ज़पर !, ३.सदसन्निरुक्त्यख्यातिवाद, शांकरोंको अभिमत सदसदनिर्वचनी-यान्यथाख्यातिवादके तर्ज़पर, ४.असदन्यथाख्यातिवाद तो माध्वोंको अभिमत अभिनवान्यथाख्यातिवादका ही एक सहज पर्याय हो सकता है.

५.स्वदेशकालावस्थित सद्वस्तुका अस्वदेशकालस्थतया अवभासरूप सदन्यथाख्यातिवाद, भाट्ट मींमांसकोंकी निरूपणशैलीमें यह भी ध्वनित होता ही है. इसी तरह ६.स्वयं आत्मख्यातिवादको भी **''ये-ये प्रत्यया: ते-ते निरालम्बना: प्रत्यत्वात् स्वाप्निकप्रत्ययवत्''** सूत्र[३]के अनुसार आत्मेतर असद्वस्तुका आत्मत्वेन अथवा आत्माका अनात्मवस्तुतया अन्यथाख्यान असदन्यथाख्याति अथवा सदन्यथाख्याति की प्रक्रियाके रूपमें भी निहारा जा सकता है. इस तरहकी सम्भावित प्रक्रियाओंकी सूचीको और अधिक बढ़ानेके बजाय जिस छोटेसे तथ्यपर ध्यानाकर्षण अभिप्रेत है वह तो यही है कि सामान्य रूढिके अनुसार प्रचलित धारणा कि ख्यातिवादके मूल प्रकार पांच ही होते हैं[४], यह बहोत सुविचारित धारणा नहीं लगती है. क्योंकि एतद्विषयक विचारके विकासक्रममें कभी पांच होंगे परन्तु एतावता पांच ही प्रकार हो सकते हैं ऐसा सोचा नहीं जा सकता. अत: भ्रान्तिके व्याख्याभेदोंको कभी इस तरह पञ्चतया परिगणित कर लेनेका, तो कभी अख्याति और अन्यथाख्याति रूपी दो ही तरहके ख्यातिवादों[५]के सीमित क्षितिजवृत्तमें ख्यातिचर्चाको परिच्छिन्न बना लेनेका कोई ठोस औचित्य सिद्ध नहीं होता.

इन दोनों आयामोंके परिप्रेक्ष्यमें वाल्लभ वेदान्तमें भ्रान्तिज्ञानका अभिमत स्वरूप जिज्ञास्य हो तो उसे 'अन्यख्याति'के रूपमें प्रस्तावित किया गया है. भगवद्गीतोपदिष्ट **''नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत:''**[६] सिद्धान्तके अनुसार वाल्लभ वेदान्तमें न्यायशास्त्राभिमत चतुर्विध अभावोंमेंसे किसी भी प्रकारके अभावको मान्य नहीं रखा गया है. अत: चारों ही प्रकारके अभावोंकी अनुभूतिओंकी व्याख्या यहां आविर्भाव एवं तिरोभाव के आधारपर ही खोजी जाती है. निष्कर्षतया भ्रान्तिज्ञानके विषयका तात्त्विक अभाव ही जब स्वीकार्य नहीं तब भ्रान्तिज्ञानके विषयका असत् होना भी स्वत: अमान्य हो जाता है. ऐसी स्थितिमें सदसदात्मकता सदसदनिर्वचनीयता या शून्यता तो अप्रसक्त ही ठहरते हैं. अत: रह जाती है रामानुज वेदान्तमें अभिमत सत्ख्यातिवादकी

धारणा. उसके बारेमें गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमचरणके ये उद्गार कि

> (१)''तद् अस्माकम् अभीष्टं परं कश्चिद् विशेषो अस्ति''
> (२)''तस्माद् ये पूर्णज्ञानिनः पूर्णयोगिनो वा तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम् 'अनागतमतीतं च'(भाग.पुरा.१०।६१।२१) इत्यादिवाक्यात्. अतः तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ता *अख्यातिः* उचिता न सर्वत्र''[७].

इनके अवलोकन करनेपर यह स्पष्टतया समझा जा सकता है कि ''तत्र उक्ता'' पदोंका अर्थ होगा : पूर्णज्ञानी अथवा पूर्णयोगी को होते अनुभवोंके स्वरूपके सन्दर्भमें रामानुज वेदान्तमें कही गयी सदर्थकी अख्याति उचित हो सकती है. ''न सर्वत्र'' पदोंका आशय अभाव पदार्थके सैद्धान्तिक अस्वीकारके बावजूद यह तो स्वीकारना ही पड़ता है कि जिनका ज्ञान शास्त्रीय शब्दार्थबोधमात्ररूप हो, अर्थात् साक्षाद् ब्रह्मानुभवमें पर्यवसायी न हो, ऐसे ज्ञान या अनुभव के सन्दर्भमें; अथवा, लोकव्यवहारोपयोगी भ्रम-प्रमा विवेचकोंको होते अनुभवके सन्दर्भमें, अभावबोधकी व्यावहारिक अपेक्षा कुछ न कुछ तो रहती ही है. अतएव स्वयं उपनिषदादि शास्त्रोंमें भी इस व्यावहारिक अपेक्षाकी पूर्ति आविर्भाव-तिरोभावकी प्रक्रियाद्वारा उपदिष्ट हुयी है[८]. अतः व्यवहारमें जहां जिस वस्तुका अभाव प्रतीत होता है वहां उसे तिरोहित माना गया है. सर्वज्ञकी अनुभूति देशकालके क्षितिजके भीतर घिरी नहीं होती; अतः, उन्हें किसीभी वस्तुके कहीं/कभी तिरोहित या अगोचर होनेकी अनुभूति होती नहीं. यों दैशिक या कालिक संसर्गाभावके स्थानपर यह दैशिक या कालिक तिरोभावकी धारणा प्रस्तुत हुयी है. यह तिरोभावकी धारणा तत्तत् नाम-रूप-कर्मोंके वैविध्य अर्थात् तादात्म्याभावकी व्याख्या करनेमें भी सक्षम धारणा है. क्योंकि निखिल नाम-रूप-कर्म सदैकरस ब्रह्ममें प्रकट हुवे माने जाते हैं. स्वयं ब्रह्म सर्व नाम-रूप-कर्मोका एकाकी निर्वाहक होता है. इस श्रौत धारणाके अनुरूप[९] सभी नाम-रूप-कर्मोंमें ब्राह्मिक सदंश सर्वदा अनुगत रहता है. अतः शुक्तिरूपावच्छिन्न ब्रह्मके

सदंशमें रजतरूप तिरोहित तो रह सकता है परन्तु कभी भी असत् नहीं हो सकता, ''तदभिन्नस्य तदभिन्नाभिन्नत्व''न्यायके अनुसार. फिरभी व्यवहारमें शुक्तिशकलको 'रजत'नामसे जाना-पुकारा या स्वीकारा नहीं जा सकता, क्योंकि उस रूपमें वहां रजतरूप और तदनुकूला अर्थक्रिया भी तो ब्रह्मने सृष्टिमें प्रकट नहीं की है. अतः सृष्टिमें ब्रह्मके साक्षात्कार न होनेके कारण हमें शुक्तिरूपके बारेमें 'रजत'नामका प्रयोग प्रामाणिक नहीं लगता. उसका रजतके साथ रहा ब्राह्मिक तादात्म्य भी; अतएव, हमें अनुभूत नहीं हो पाता. न रजतोचित सारे कर्म ही वहां शुक्तिमें प्रकट हो पाते हैं. इस अर्थमें ब्रह्मस्वरूपकी या ब्रह्मतादात्म्यकी और तद्द्वारक वस्तुमात्रके इतरेतरतादात्म्यकी अख्याति स्वीकार्य बनती है. ब्रह्मके अंशिरूपेण इस तिरोभावकी तरह शुक्तीतर नाम-रूप-कर्मोंका भी शुक्तिशकलमें तिरोभाव अख्यातिका आलम्बन बनता है[१०]. शुक्तिमें इसी स्वेतर नाम-रूप-कर्मोंके तिरोधानवश, जो कुछ अवशिष्ट प्रकट या आविर्भूत गुणधर्म हैं, उनके अलावा अन्य किसी या किन्हीं गुणधर्मोका भान, शुक्तिसे अन्य नाम-रूप-कर्मोंका भान होनेसे उसे 'अन्यख्याति' कहा जाता है. अतः विरुद्धधर्माश्रयरूप ब्रह्मके मौलिक स्वरूपके आयाममें सत्ख्याति स्वीकारी जा सकती होनेपर भी सृष्टिरूप ब्रह्मके सत्यसंकल्पोत्थ अनेकविध नाम-रूप-कर्मोंके ऐच्छिक द्वैतवश ऐच्छिक अन्यता भी उतनी ही स्वीकार्य है. अतः वही ऐच्छिकी अन्यता अन्यख्यातिका आलम्बन बनती है, ब्रह्मके सर्वभवनसमर्थ तथा सत्यसंकल्प होनेके कारण. इस तरह ब्रह्मके मौलिक स्वरूपकी अनुपाती जो निखिल नाम-रूप-कर्मोंकी इतरेतरात्मकता, उसका अप्रतिभास/अख्याति भ्रान्तिकी कारणकोटिमें समाविष्ट होती है. स्वरूपकोटिमें तो सर्वभवनसमर्थ-सत्यसंकल्प ब्रह्ममें प्रकट ऐच्छिक द्वैत या अपरस्परात्मकता के विचारवश अन्यख्यातिको ही प्रतिष्ठापित किया गया है. इस अख्यातिको प्रभाकरमताभिप्रेत निखिल नाम-रूप-कर्मोंकी मौलिक अपरस्परात्मकताके विवेकके अप्रतिभास या अख्याति से जोड़ देना अतः आवश्यक नहीं रह जाता. अतः श्रीपुरुषोत्तमचरणकी ''तत्र उक्ता अख्यातिः उचिता'' वचनावलीके सम्यग् विवेचन करनेपर

रामानुजमतोक्त अख्यातिके औचित्यका जो भाव प्रकट होता है उसे भी भ्रान्तिज्ञानकी अपरिहार्य कारणकोटिके सन्दर्भमें ही समझना चाहिये नकि भ्रान्तिज्ञानकी स्वरूपकोटिके सन्दर्भमें.

[२]

वाल्लभ वेदान्ताभिमत भ्रान्तिज्ञानके वादरीत्या उपपादनका भार जैसे गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजीने वहन किया, वैसे ही भ्रान्तिज्ञानके कारण एवं स्वरूप की प्रक्रियाओंको मूलभागवतादि प्रमाण तथा तन्मूलक मूलाचार्योंके वचनोंके व्याख्यानसन्दर्भके साथ प्रतिपादनका भार लालूभट्टोपनामक श्रीबालकृष्ण भट्टजीने उठाया है. प्रमेयरत्नार्णवके उत्तरार्धमें समाविष्ट ख्यातिविवेकमें तथा निर्णयार्णव(४।६)में इस विषयकी उन्होंने विशद विवेचना की है. इनमेंसे प्रमेयरत्नार्णवमें ग्रन्थकारने शुक्तिरजतादि निरुपाधिक भ्रम और पीतशङ्खादि औपाधिक भ्रम दोनोंको ही अन्यख्यातिके रूपमें ही स्वीकारा है. निर्णयार्णवमें, किन्तु, निरूपाधिक भ्रमको ही अन्यख्यातितया तथा ''पीतः शङ्खः''-''घटो भ्राम्यति'' सदृश औपाधिक भ्रमोंको भ्रम न मान कर भ्रम और प्रमा दोनोंसे भिन्न अन्यथाज्ञानतया स्वीकारनेका प्रतिपादन किया है[११]. इस विचारभेदमें पौर्वापर्यका अर्थात् ''पीतः शङ्खः'' जैसे औपाधिक अवभासोंको पहले भ्रम माना था परन्तु बादमें अन्यथाज्ञान माना अथवा पहले उन्हें अन्यथाज्ञान माना था और बादमें भ्रम, ऐसी ऐतिहासिकी विवेचनाके लिये न तो यहां अवकाश है और न कोई प्रसंगौचित्य ही. फिरभी इतना तो अवश्य कथनीय लगता है कि भागवतकी ''**ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत...**'' (भाग.पुरा.२।९।३३) ''**संशयोऽथ विपर्यासः...**'' (भाग.पुरा.३।२६।३०) तथा ''**ज्ञानम् एकं पराचीनैः इन्द्रियैः ब्रह्म निर्गुणम् अवभाति अर्थरूपेण भ्रान्त्या शब्दादिधर्मिणा**'' (भाग.पुरा.३।३२।२८) कारिकाओंकी सुबोधिनीमें—

१.''यद् वस्तु स्वरूपे अन्यथा प्रतिभासते तद् 'आत्मनां'=जीवानां व्यामोहिका या माया... तस्याः कार्यम्. साहि जीवं व्यामोहयित्वा तत्सम्बन्धिनम् अन्तःकरणबुद्ध्यादि-

कमपि व्यामोहयति. तया व्यामोहिता बुद्धिः पदार्थान् अन्यथा मन्यते नतु पदार्थाः अन्यथा भवन्ति... मायाच द्विधा भ्रमं जनयति : विद्यमानं न प्रकाशयति, अविद्यमानं च प्रकाशयति, देशकालव्यत्यासेन. तद् आह 'अर्थो न प्रतीयते - अर्थम् ऋते प्रतीयते' इति. तस्मात् पदार्थानां याथात्म्यज्ञापनार्थं प्रमाणम् इति उक्तं भवति. ननु वस्त्वेव कुतो न तथा अस्तु? कैश्चिद् वादिभिः जगतो मायिकत्वस्वीकाराद् इति चेद्, भवेद् एतद् एवं यदि विचारे पर्यवस्यति. प्रमाणभूतो वेदः 'सर्वं खलु इदं ब्रह्मै'व इति आह. ब्रह्मविदां प्रतीतिरपि तथा. भ्रान्तप्रतीतेस्तु न अर्थनियामकत्वम्. अन्यथा भ्रमद्दृष्ट्या गृहीतं जगद् भ्रमद्रूपमेव स्यात्. अतो विषये विषयता काचित् स्वीकर्तव्या यया दृष्टिः सविषया भवति. अन्यथा पदार्थानां स्थिरत्वाद् भ्रमद्दृष्टिः निर्विषया स्यात्. अतो अन्यत्रैव सिद्धा भ्रमिः मायया पुरःस्थिते विषये समानीयते... साच विषयता द्विधा : आच्छादिका एका अन्यथाप्रतीतिहेतुः च अपरा. सा उभयविधापि माययैव जन्यते..." (सुबो.२।९।३३).

२." 'विपर्यासः'=संस्कारप्राबल्यात्, तेजः तदनुगुणमेव धर्मं प्रकाशयति. 'अथ'=इति एकस्फुरणनियामकत्वाय. विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः, क्रियाज्ञानयोः च भिन्नविषयत्वम्. अनेन अन्यख्यातिरेव इति सिद्धान्तः..." (सुबो.३।२६।३०).

३." 'ज्ञानम् एकम्'=इति वस्तुतः सर्वं जगद् बोधान्वयव्यतिरेकानुसरणाद् बोधमात्रम् इति अवसीयते. यः कश्चन लौकिको वैदिकः सर्वोऽपि व्यवहारो बोधएव पर्यवसितइति. यथा सर्वे तरङ्गाः समुद्रे पर्यवसिताः इति. अतः एकमेव ज्ञानं 'पराचीनैः'=प्राकृतैः इन्द्रियैः, व्यापकत्वाद् बृंहणत्वात् च निर्गुणमेव, गुणानां तदतिरिक्तानाम् अभावाद्, घटपटाद्यर्थरूपेण भ्रान्त्या अवभाति. अतः शुक्तिका रजतवत् प्रतिभासतइति आसक्तिः न उचिता. तेहि प्राकृताः स्वबुद्ध्यनुसारेणैव तद् गृह्णन्ति. एकदेशग्रहणेन स्वस्वभावग्रहणेन च तद् अन्यथा गृहीतं भवति. अतः स्वेन्द्रियधर्माएव

तत्र आरोप्य गृह्यन्तइति ख्यातिवादाः बहुविधाः उत्पन्नाः. धर्माणामेव वस्तुतः प्रतिभानमिति अन्यख्यातिः. आधारमपि पुरस्कृत्य तत्र कञ्चनार्थं परिकल्प्य ग्राहकधर्मसम्बन्धाद् अन्यथा इत्यपि आहुः. यथा प्रतीतिः भ्रान्ता तथा कल्पनापीति न अत्यन्तम् आग्रहः...'' (सुबो.३।३२।२८)..

१.उद्धरणमें महाप्रभुने यहां व्यामोहिका मायासे जन्य विषयतारूप दो कार्य गिनाये हैं : (१)विद्यमान वस्तुका अप्रकाशन=आच्छादन अर्थात् अज्ञानविषयता (२)तद्देशकालमें अविद्यमान(तिरोहित)वस्तुका स्वदेशकालव्यत्यासपूर्वक प्रकाशन, अन्यथाप्रतीतिविषयता=अन्यथाज्ञानविषयता. ये दोनों ही भ्रान्तिज्ञानकी उत्पत्तिके हेतु हैं. इस निरूपणमें लक्ष्यमें रखने लायक बात यह है कि 'भ्रान्तिज्ञान'घटक 'ज्ञान'पद प्रतिभास और/अथवा निश्चय के आशयसे प्रयुक्त हुवा पद है. अतएव कतिपय निरुपाधिक भ्रमोंके उदाहरणोंमें प्रतिभास और निश्चय दोनोंमें ही व्यत्यास, अर्थात् इस अर्थमें एकरूपता होती है, अन्य बहोत सारे औपाधिक भ्रमोंमें निश्चय और प्रतिभास के बीच एकरूपता नहीं भी होती है.

२.उद्धरणमें ऐसी स्थितिमें भ्रान्तिज्ञानके स्वरूपकी व्याख्या ''अख्यातिपूर्विका अन्यथाख्याति'' देनेके बजाय महाप्रभुने अन्यख्याति क्यों स्वीकारी? इस आशंकाके समाधानतया यही ज्ञातव्य है कि क्योंकि इन दोनोंके कारण अन्तमें अन्यख्याति ही प्रकट होनी स्वीकारी गयी है, भ्रमात्मिका स्फुरणाके स्वारसिक एकत्वके अनुरोधवश जैसाकि 'एकस्फुरणनियामकत्वाय' पदसे प्रकट हो रहा है; तथा, भ्रान्तिज्ञानजनक अज्ञान या अन्यथाज्ञान के आलम्बनीभूत विषयोंकी और भ्रान्तिज्ञानसे जनित प्रवृत्ति=क्रियाके विषयकी भिन्नताके अनुरोधवश. यह ''विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः, क्रियाज्ञानयोः च भिन्नविषयत्वम्'' वचनसे स्फुटतया प्रकट होता ही है.

३.तृतीय उद्धरणपर आपाततः दृष्टिपात करनेपर महाप्रभुका मत

या तो मायावादी शांकर वेदान्त अथवा काश्मीर शैव प्रत्यभिज्ञादर्शन के सदृश लगता है. ब्रह्मको, परन्तु, अखण्डसच्चिदानन्दैकरस माना गया होनेसे ब्राह्मिक चैतन्यके सन्दर्भमें अर्थ और ज्ञप्ति के बीच आत्यन्तिक द्वैत अर्थात् आत्यन्तिक भेदघटित विषय-विषयिभावको अमान्य करनेको महाप्रभुने ऐसी शब्दावलीका प्रयोग किया है. तदनुसार भ्रान्तिज्ञान निरुपाधिक निर्गुण निरवयव व्यापक इन्द्रियातीत बृहद् आत्मचैतन्यरूप स्वयंप्रकाशन (Pure sensitivity or pure consiousnes) नहीं होता है, क्योंकि इस अन्तर्निगूढ़ मौलिक ज्ञानके स्तरपर तो ज्ञान-ज्ञेयका ही पार्थक्य सिद्ध नहीं हो पाता तो अन्यख्याति कहांसे सिद्ध हो पायेगी ? भ्रान्तिज्ञान पुरोवस्थित वस्तुका औपाधिक परन्तु निरवयव निर्विकल्पक प्रकाशन (The simplest atomic unit of experience) भी सिद्ध नहीं हो पाता, शब्द-संस्कारादिजन्य विशेषावगाही राजसतामस गुणवाला सविकल्पक ज्ञान होनेसे[१२]. जैसा कि देख ही चुके भ्रान्तिज्ञानको ज्ञानद्वयराशी (A compound unit of two different experiences) भी स्वीकारा नहीं जा सकता. भ्रान्तिज्ञान तो सविकल्पक प्रमानुभूतिकी तरह निर्विकल्पज्ञानोत्तर जायमाना सविकल्पानुभूति (A single Complex unit of two experiences) का एक प्रकारविशेष है. दोनोंके बीच यदि कोई अन्तर है तो केवल इतना ही रजतप्रमानुभूति, न्यायभाषाके तर्ज़में कहना हो तो, ''निर्विकल्पकज्ञानविषयीभूते रजतत्ववति रजतत्वप्रकारको अनुभवः'' होता है; जबकि, रजतभ्रमानुभूति, ''रजततिरोभाववति निर्विकल्पकज्ञानविषयीभूते शुक्तिशकले बुद्ध्याविर्भूतरजतविषयको अनुभवः'' होता है.

किसीभी वस्तु(नाम-रूप-कर्म)का आविर्भाव या तिरोभाव और तन्मूलक प्रकाशन या अप्रकाशन भी या तो सच्चिदानन्द ब्रह्मकी अभिन्ननिमित्तोपादानताहेतुक होता है अथवा केवल निमित्तताहेतुक. प्रथम कल्पमें वह प्रकाशन तद्देशकालमें आविर्भावरूप होता है और अप्रकाशन तद्देशकालमें तिरोभावरूप. द्वितीय कल्पमें प्रकाशन व्यामोहिका मायासे बुद्धिके व्यामुग्ध न होनेपर बुद्ध्युपादानक वस्त्वाकारिका वृत्तिके प्रकाशनरूपेण

होता है. यह, परन्तु, स्वयं वस्तुके यहां तिरोहित होनेके कारण परोक्ष प्रकाशनरूप ही रह जाता है. व्यामोहिका मायासे, परन्तु, बुद्धिके व्यामुग्ध होनेपर उसमें अतिरोहित वस्त्वधिष्ठानक तिरोहितवस्त्ववगाही मायाकरणक बुद्ध्युपादानक प्रकाशन होता है. इस तिरोहित वस्तुके अतिरोहितया प्रकाशनको अन्यख्यातिरूप माना गया है. इस प्रकाशनमें न केवल करणरूपा बुद्धिकी ब्रह्मात्मकता अपितु सहकारिकारणरूपा भगवच्छक्तिरूपा व्यामोहिका मायाकी भी ब्रह्मात्मकता श्रौत सिद्धान्ताभिमत है. यह एक उजागर तथ्य है कि इस प्रक्रियामें यदि कल्पनागौरवोपम व्यामोहिका मायाको बीचमें न भी लाया जाय तो भी भ्रान्तिज्ञानकी व्याख्या सुचारुतया शक्य है ही. ऐसा करनेपर, परन्तु, वाल्लभ वेदान्त **''यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद् यद् यथा यदा स्याद् इदं भगवान् साक्षात्''** [१३] वचनमें स्वप्रतिज्ञातार्थको भङ्ग करनेका दोषी ठहरेगा. अतः गीतोक्त[१४] ज्ञानाज्ञानस्मरणादि सभीमें भगवत्कारणताके सिद्धान्तके निर्वाहार्थ जिस शास्त्रसिद्ध भगवच्छक्तिको बीच लानेसे भगवत्कारणता सिद्ध हो पाये उसका नाम 'व्यामोहिका माया' है. अस्तु, व्यामुग्धबुद्ध्युपादानक कार्यरूप बुद्धिवृत्तिरूप प्रकाशनकी भी ब्रह्मात्मकता तो निःसन्दिग्ध ही है[१५]. फिरभी तद्देशकालमें तिरोहित नाम-रूप-कर्मका वहां अतिरोहिततया भान या ज्ञान अन्यख्यातिरूप माना गया है, यह भ्रमभात अन्य विषयकी ब्रह्मात्मकताके निरसनार्थ नहीं प्रत्युत निर्वाहार्थ सोची गयी उपपत्ति है. इसमें तद्देशकालमें विद्यमानका अप्रकाशन और तद्देशकालमें अविद्यमानका प्रकाशन भगवच्छक्तिरूपा व्यामोहिका मायाके कार्य हैं. संक्षेपमें भगवान्की अनेकानेक शक्तिओंमें आविर्भाव-तिरोभावशक्ति और व्यामोहकशक्ति भी अन्यतम शक्तियां हैं[१६]. इनमेंसे प्रथमशक्तिप्रकाशित नाम-रूप-कर्म सच्चिदानन्द अंशी ब्रह्मके सदंशोपादानक चिदंशोपादानक या आनन्दांशोपादानक होनेपर आधिभौतिक आध्यात्मिक या आधिदैविक नाम-रूप-कर्मोंको ब्रह्मोपादानक भी ब्रह्मकर्तृक भी माना जाता है[१७]. ये सत्ख्यातिके विषय होते हैं. द्वितीय व्यामोहिका शक्तिद्वारा प्रकाशित नाम-रूप-कर्म, जो सदंशभूत बुद्धि तदुपादानक होनेसे स्वरूपतः सद्रूप होनेपर भी, तद्देशकालस्थ

तिरोभावशक्तिद्वारा अख्यातिगोचर बनाये गये होनेके कारण पर्यवसानमें अन्यख्यातिगोचर होते माने गये हैं.

यह श्रीलालूभट्टजीको निरुपाधिक और औपाधिक उभयविध भ्रमज्ञानमें समानरूपेण स्वीकार्य होना चाहिये था. निर्णयार्णवमें, किन्तु, ग्रन्थकारद्वारा औपाधिक प्रतीतिओंको अन्यथाज्ञान मान कर उसे भ्रमप्रमासे भिन्न माननेके विधानका अभिप्राय बुद्धिमें सहसा आरूढ़ नहीं हो पाता है. निष्कर्षतः वाल्लभ वेदान्तके अनुसार अज्ञान और अन्यथाज्ञान अन्यख्यातिरूप भ्रान्तिके व्यामुग्ध पुरुषगत हेतुद्वय हैं नकि भ्रान्तिके लक्षणोपम स्वरूप.

[३]

औपाधिक भ्रान्तिज्ञान या प्रमाज्ञान के सन्दर्भमें किसी पदार्थका उपाधि होना या ज्ञानकरणोंका सहकारी कारण या करण होना, ज्ञानोत्पत्त्यनुकूल औत्सर्गिकी अपेक्षा या आपवादिकी अपेक्षा के विचारवश सामान्यतया स्वीकार लिया जाता है. ऐसा परन्तु निरपेक्षतया निर्धारित कर पाना अतीव दुष्कर होता है. क्योंकि शुद्ध जीवात्मचैतन्यकी स्वयंप्रकाशताका विचार करनेपर तो स्वयं सविकल्पक प्रत्यक्षप्रमाको भी न केवल इन्द्रिय-मनो-बुद्ध्यहंकारसंनिपातौपाधिक अपितु शब्द-संस्कारालोकाद्युपाधिजन्य भी होनेके कारण औपाधिक ज्ञान ही मानना पड़ता है[१८], जैसाकि वहां वचन भी उद्धृत किया ही गया है "**चक्षुषा आलोच्य वस्तूनि विकल्प्य मनसा तथा 'अहं'मत्यापि अहङ्काराद् बुद्ध्यैव ह्यध्यवस्यति**" (लक्ष्मीतन्त्र : १३।३४).

भारतवर्षमें योगाचार-माध्यमिक बौद्धोंने एवं शांकर वेदान्तिओंने भी शब्द-संस्कारादिकी उपाधिसे जन्य होनेके कारण सभी सविकल्पक प्रमानुभूतिओंको शुद्ध प्रत्यक्षप्रमा माननेके बजाय भ्रमानुभूतिके निम्न स्तरपर उनकी पदावनति की है. पाश्चात्य दार्शनिक चिन्तनमें भी सर्वप्रथम

लॉक (Locke) ने प्रत्यक्षगोचर पदार्थोंके प्राथमिक गुणधर्म और आनुषंगिक गुणधर्मों के पार्थक्यकी उद्भावना प्रस्तुत की थी. उसके बाद तो बर्कले और ह्यूम के भी उसी दिशामें अग्रसर होनेके कारण अनुभववादी (Empiricistic) और कल्पनावादी (Idealistic) लेखनपरम्पराका दौर चल पड़ा. अन्ततः ब्रेड्ले, बर्ट्रेन्ड रसेल, ए.जे.एयर आदि चिन्तकोंके भी आगे आनेपर निर्विकल्पक प्रत्यक्ष (Sensation) सविकल्पक प्रत्यक्ष (Perception) और सामान्यप्रत्यक्ष (Conception) की एकार्थावलम्बिता अस्वीकार्य ही मानी जाने लगी. अतः अनुभूतिके उल्लिखित तीन प्रकारोंमेंसे अन्तिम दो प्रकार शुद्ध प्रत्यक्षतया मान्य नहीं रह गये. यद्यपि इसी अवधिमें वहां यूरोपमें यथार्थवादी चिन्तक भी अवश्य हुवे परन्तु वह दूसरी कथा है.

प्रस्तुत विचारकी ही दिशामें आगे बढ़नेको यह अवधेय है कि लोकव्यवहारातीत शास्त्रैकगम्य निरुपाधिक शुद्ध आत्मचैतन्यके सन्दर्भको थोड़ीसे देरके लिये भूल कर लोकव्यवहारानुगुण प्रामाण्यकी परिधिमें ही इस विमर्शको सीमित रखते हुवे कुछ सोचना हो तो आधुनिक कालमें खोजे गये अनेक वैज्ञानिक उपकरण कुछ अन्य ही तथ्योंपर हमारा ध्यान बरबस आकृष्ट करना चाहते हैं. उदाहरणतया प्राचीन कालमें प्रायः विवादरहित मानी जाती सांख्यकारिकाकी धारणा —

> **"[१]अतिदूरात् [२]सामीप्याद् [३]इन्द्रियघाताद् [४]मनोऽनवस्थानाद् [५]सौक्ष्म्याद् [६]व्यवधानाद् [७]अभिभवाद् [८]समानाभिहारात् च... अनुपलब्धिः न अभावात्..."**
>
> (सांख्यकारि.७)

इनमें कारिकोक्त देशदोषरूप [१]अतिदूरता और [२]समीपता, इन्द्रियदोषरूप [३]इन्द्रियघात और [४]मनोऽनवस्थान, विषयदोषरूप [५]सूक्ष्मता; और अन्तमें, अर्थान्तरदोषरूप [६]व्यवधान [७]अभिभव और [८]समानाभिहार, इन और ऐसे अन्य भी प्रत्यक्षबाधकोंकी बाधकताको अकिञ्चित्कर बनानेवाले वैज्ञानिक

उपकरणोंके अब निर्मित हो जानेसे इस दिशामें पुनश्चिन्तन सद्योऽपेक्षित लगता है.

उदाहरणतया देशदोषको अकिञ्चित्कर बनानेवाले टेलिस्कॉप दर्पण आदिके प्रयोगद्वारा अतिदूर और अतिसमीप को अब प्रत्यक्ष निहारा जा सकता है. इन्द्रियदोषोंको भी चश्मा कॉन्टेक्ट-लेंस आर्टिफिशियल कॉर्निया-रिप्लेसमेंट हिअरिंगएड्र आदि उपायोंद्वारा तथा मनोऽनवस्थानरूप दोषको संमोहनविज्ञानपर हुवे संशोधनोंके आधारपर भी अकिञ्चित्कर बनाया जा सकता है. इन उपकरणोंद्वारा होते प्रत्यक्षको व्यवहारमें औपाधिक भ्रम मानना या औपाधिक प्रमा? विषयदोषरूप सूक्ष्मतापर भी माइक्रोस्कॉपके उपयोगद्वारा काबू पाया जा सकता हो तो ऐसे सूक्ष्मवस्तुओंके प्रत्यक्षको भ्रम मानना या प्रमा? अर्थान्तरदोषरूप [६]व्यवधान [७]अभिभव और [८]समानाभिहार की समस्याओंका निराकरण टेलिकास्टिंग एक्सरे सोनोग्राफी राडार आदि आधुनिक उपकरणोंद्वारा शक्य हो जानेके कारण इनसे होते प्रत्यक्षको औपाधिक प्रमा मानना या औपाधिक भ्रम यह अब निरतिशय विचारणीय विषय हो गया है.

प्राचीन कालमें विकल्पावगाही ज्ञानोंके सारे प्रकारोंको, भारतीय बाह्यार्थापलापवादिओंने, भ्रान्तिरूप मान कर जिसे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष माना वह निर्विकल्पक प्रमा भी, अब चाक्षुष प्रत्यक्षकी आधुनिक विज्ञानके अनुसार जो व्याख्या प्रकट हुयी है, तदनुसार कितनी विकल्पावगाहनरहित है, यह विचारणीय हो गया है!

आधुनिक दृष्टिविज्ञानविदोंके अनुसार चाक्षुषप्रत्यक्षगोचर होनेवाली वस्तुके साथ उसके वर्ण (color), आकृति (shape), परिमाण (size), प्रकार (pattern), दैशिकी स्थिति (position) और वस्तुके गतिमान होनेपर गति (movement) भी प्रत्यक्षगोचर होती मानी जाती हैं. इनमें सर्वप्रथम वर्णप्रत्यक्षके ही विवेचनामें यह कहा जाता है कि वर्ण

न तो बौद्धिक कल्पना है और वस्तुनिष्ठ गुणधर्म. वर्ण, आधुनिक विज्ञानके अनुसार, प्रकाशतरङ्गोंकी विविध लंबाई और उनके प्रति संवेदनशील नेत्रपटलमें लगे हुवे शंकु, शलाका और शंकु+शलाका के पारस्परिक उत्तेजन और संवेदन के कारण प्रकट होता औपाधिक चाक्षुष प्रतिभास है. एतावता जे.पी.गिलफॉर्ड कहते हैं :

> **"न तो प्रकाशतरङ्ग दिखलायी देती हैं, और न उनसे उत्तेजित होनेवाला नेत्रपटल, और न उसे मस्तिष्कके साथ जोड़नेवाला नाड़ीतन्त्र ही, और न उन नाड़ीतन्त्रोंसे मस्तिष्कको मिलनेवाले सन्देश ही हम देख पाते हैं. फिरभी इन प्रक्रियाओंके कारण विभिन्न वर्णोंको देख पाते हैं. ये प्रकाशतरङ्ग, नाड़ीतन्त्रिकोत्तेजन और वर्णतत्त्व प्राकृतिक ऊर्जाकी तीन सर्वथा विभिन्न घटनायें हैं, यह कभी भूलना नहीं चाहिये".**[१९]

स्पष्ट है कि ऐसी स्थितिमें यथार्थवादी चिन्तकोंका वर्णके वस्तुगत गुणधर्म होनेका दावा और कल्पनावादी चिन्तकोंका वर्णके कल्पनामात्र होनेका दावा, दोनों ही एकहेलया निरस्त हो जाते हैं. इस सन्दर्भमें एक सहज स्पष्टीकरण, परन्तु, भगवद्गीता और भागवतपुराण के अनुसार हमें यह भी मिलता ही है : **"पृथक्त्वेनतु यद् ज्ञानं नानाभावान् पृथग्विधान् वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम्", "रजो वैकल्पिकं...स्मृतम्" "सन्निपातस्तु 'अहम्'इति 'मम'इति... या मतिः, व्यवहारः सन्निपातो मनोमात्रेन्द्रियासुभिः"**[२०]. यों आत्मचैतन्यके स्वरूपको दृष्टिगत रखनेपर विकल्पावगाही ज्ञान औपाधिक तो हो सकते हैं परन्तु एतावता उनका स्वप्नज्ञानोपम निरालम्बन होना या सदसदनिर्वचनीयविषयालम्बनक होना आवश्यक नहीं लगता. भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यने इस बारेमें जो प्रभावशाली वक्तव्य दिया है वह सर्वथा अविस्मरणीय लगता है. वे कहते हैं—

''यद् उक्तं बाह्यार्थापलापिना स्वप्नादिप्रत्ययवद् जागरितगोचराअपि स्तम्भादिप्रत्यया विनैव बाह्यार्थेन भवेयुः प्रत्ययत्वाविशेषाद् इति, तत् प्रतिवक्तव्यम्. अत्र उच्यते न स्वप्नादिप्रत्ययवद् जाग्रत्प्रत्ययाः भवितुम् अर्हन्ति. कस्मात्? वैधर्म्यात्. वैधर्म्यं हि भवति स्वप्नजागरितयोः. किं पुनः वैधर्म्यम्? 'बाधाबाधौ' इति ब्रूमः. बाध्यतेहि स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रतिबुद्धस्य... नैवं जागरितोपलब्धं वस्तु स्तम्भादिकं कस्याञ्चिदपि अवस्थायां बाध्यते. अपिच स्मृतिः एषा यत् स्वप्नदर्शनम्—उपलब्धिस्तु जागरितदर्शनम्... तत्र एवं सति न शक्यते वक्तुं मिथ्या जागरितोपलब्धिः उपलब्धित्वात् स्वप्नोपलब्धिवद् इति उभयोः अन्तरं स्वयम् अनुभवता. नच स्वानुभवापलापः प्राज्ञमानिभिः युक्तः कर्तुम्. अपिच अनुभवविरोधप्रसङ्गाद् जागरितप्रत्ययानां स्वतो निरालम्बनतां वक्तुम् अशक्नुवता स्वप्नसाधर्म्याद् वक्तुम् इष्यते. नच यो यस्य स्वतो धर्मो न भवति सो अन्यस्य साधर्म्यात् तस्य सम्भविष्यति. नहि अग्निः उष्णो अनुभूयमानः उदकसाधर्म्यात् शीतो भविष्यति. दर्शितन्तु वैधर्म्यं स्वप्नजागरितयोः''.

(ब्र.सू.शां.भा.२।२।२९)

अतएव आधुनिक दृष्टिविज्ञान भी लौकिक व्यावहारिक प्रत्यक्षोंकी औपाधिकता=सन्निपातरूपताका तो समर्थन करता है परन्तु बाह्यार्थके सर्वथा कल्पित होनेकी कथा तो आधुनिक विज्ञानान्वेषणोंको कल्पनावादी और/अथवा अनुभववादी पूर्वाग्रहसे ग्रस्त हो कर निहारनेकी मनोवृत्तिका ही परिणाम लगता है. चाक्षुषप्रतिभासके आयोजनकी मीमांसामें आधुनिक विज्ञानने कुछ बाह्य और कुछ आभ्यन्तर घटकोंका प्रयोगान्वेषण किया है. तदनुसार बाह्य दृश्यवस्तुमें [१]सामीप्य (Contiguity), [२]सादृश्य (Similarity), [३]सातत्य (Continuity), और [४]अन्तर्भाव एवं परिच्छिन्नता (Inclusiveness and Closure), ये चार चाक्षुषप्रत्ययके बाह्य घटक माने हैं. इसी

तरह [१]परिचितता (Familiarity), और [२]मानसवृत्ति (Mental set) ये आभ्यन्तर घटक माने हैं[२२]. इनमें सुस्पष्टतया देखा जा सकता है कि सामीप्य सादृश्य सातत्य और अन्तर्भाव-परिच्छिन्नता दृश्यमान वस्तुके दृष्टनिरपेक्ष दृष्टि-आयोजक बाह्य वास्तविक धर्म हैं नकि दृष्टपरिकल्पित आभ्यन्तर घटक.

जो बात वर्णके चाक्षुष प्रतिभासके बारेमें कही गयी है, वही थोड़े-बहोत हैरफेरके साथ आकृति, परिमाण, प्रकार, दैशिकी स्थिति, और गति के बारेमें भी कही जा सकती है. क्योंकि आधुनिक विज्ञान चक्षुको प्राप्यकारी तो मानता नहीं है. सर्वप्रथम पुरोवर्ती वस्तुसे परावृत्त प्रकाश नेत्रगोलकके पारदर्शी आवरण (Cornia)में प्रविष्ट होता है. उसके बाद तदन्तर्वर्ती संकोचविकासशील आवरण (Iris) के मध्यवर्ती नेत्रगोलकविवर (Pupil)में प्रविष्ट होता है. वहांसे तत्पार्श्ववर्ती पारदर्शी नेत्राण्डक (lens)में प्रविष्ट होता है. वहांसे नेत्रपटलान्तर्घटक प्रकाशके न्यूनता/आधिक्यके अनुसार कृष्ण/श्वेत वर्णानुभाविका शलाकाओं (Rods)को और लाल-केसरी-पीत-हरित-नील-बेंगनी वर्णोंके अनुभावक शंकुओ (Cones)को उत्तेजित करता है. तब उन्हें मस्तिष्कसे जोड़नेवाली नाड़ियों (Optic nerves)के द्वारा; और, उनके संगमस्थल (Optic Chiasma)की दृश्यसंयोजनात्मिका प्रक्रियाद्वारा स्वयं मस्तिष्कान्तर्गत नेत्रप्रकोष्ठ (Visual Cortex) पर्यन्त तदनुसारी सन्देश पहुंचता है. इस लंबी प्रक्रियाके अन्तमें परिणामतया चाक्षुष प्रतिभास सम्पन्न होता माना जाता है[२३].

प्रकाशावभासनकी इस प्रक्रियाकी खोजके वृतान्त प्रकट होते ही अनुभववादी और कल्पनावादी चिन्तकोंने दूनें उत्साहसे यह कहना शुरु कर दिया कि सारे वर्णादि गुणोंका प्रतिभास वास्तविक न हो कर या तो विभिन्न निर्विकल्पक अनुभूतिओंका केवल मानसिक संघातमात्र है अथवा ये गुण बौद्धिक कल्पनामात्र हैं. हम जानते हैं कि केमेराके भीतर न तो मन होता है और न बुद्धि फिरभी हमारे नेत्रोंकी

संरचनाके अनुकरणद्वारा निर्मित होनेमात्रसे उसमें भी वही चित्र प्रतिबिम्बित हो जाता है, कृष्ण-श्वेत (achromatic) भी और बहुवर्णी (chromatic) भी. अतः वर्णोंकी सत्ता वस्तुनिष्ठ हो या न हो परन्तु वर्णोंको मानसिक संघात (असत्ख्याति) या कल्पनामात्र (सदसदनिर्वचनीयख्याति) मान लेनेकी बात प्रामाणिक नहीं लगती है. इस तर्कको केवल वर्णानुभूतिमें ही पर्यवसित होता न मान कर आकृति परिमाण दैशिक स्थिति और गति के प्रतिभासोंपर भी प्रभावशाली मानना चाहिये. समानयोगक्षेमन्यायेन यही कथा ध्वनि गन्ध स्वाद और स्पर्श के प्रत्यक्षोंके बारेमें भी सोची जा सकती है. अर्थात् इन प्रत्यक्षोंको भी औपाधिक ख्याति मान लेनेपर भी आत्मख्याति असत्ख्याति अन्यथाख्याति अनिर्वचनीयख्याति या अख्याति इन्हें माना नहीं जा सकता. रही बात अन्यख्यातिकी तो उसकी चर्चा आगे करना चाहेंगे. अस्तु.

प्रकृतानुसरणार्थ इस क्रममें यदि कोई विषय ही प्रकाशका अन्तःशोषण कर ले, अथवा प्रकाशकी यात्रामें कृत्रिम या अकृत्रिम व्यवधान उपस्थित हो जाये, अथवा नेत्रगोलकके पारदर्शी आवरण या तदन्तर्वर्ती संकोचविकासशील आइरिसके भलीभांति कार्यकारी न होनेपर, या पारदर्शी नेत्राण्डक-लेंसमें किसी तरहकी गड़बड़ी हो जानेपर, अथवा इस लेंस और नेत्रपटलके बीच भरे पारदर्शी लचीले पदार्थ (Vitrous Humor)में, या नेत्रपटलान्तर्वर्ती शंकु-शलाकाओंके न्यूनाधिक्यमें अथवा इनसे जुड़ी नाड़िकाओंके प्रमादी हो जानेपर, अथवा मस्तिष्कान्तर्वर्ती नेत्रप्रकोष्ठके स्वयं आघातादि हेतुओंके कारण अस्वस्थ हो जानेपर न तो निर्विकल्पक चाक्षुष प्रतिभास और न सविकल्पक ही सम्भव रह जाता है. ऐसी स्थितिमें चाक्षुषकिरणोंका नेत्रद्वारसे पुरोवस्थित, या दोषवशात् अपुरोवस्थित, विषयदेश पर्यन्त गमन और वहां जा कर सद् असद् सदसद् अथवा सदसदनिर्वचनीय विषयाकारसे आकारित होनेकी कल्पनाको अब आधुनिक विज्ञान स्वीकारनेको उद्यत नहीं. ऐसी ही प्रक्रियान्तर श्रावण, रासन आदि प्रत्यक्षके भी प्रकारोंके बारेमें आधुनिक विज्ञानने ध्वनितरङ्ग आदिकी खोजके आधारपर प्रकट

की है.

लौकिक विषयोंके बारेमें भी शास्त्रवचनोंको ही परमप्रमाण माननेकी विचारशैलीमें तो लौकिक वस्तुके लौकिकप्रमाणोंसे अग्राह्य किसी शब्दैकगम्य पक्षकी धारणा या प्रत्युपपत्ति प्रस्तुत की जा सकती है. लौकिक विषयोंमें, परन्तु, शास्त्रवचनोंको सर्वथा अनुपयोगी मान कर प्रत्यक्षानुमिति और लाघव-गौरवके तर्कोंपर ही अवलम्बित होनेवाली चिन्तनशैलीके समक्ष असकृत् प्रयोग-परीक्षणसिद्ध वैज्ञानिक तथ्योंसे विरोधकी समस्या नूतन परिभाषा, नूतन प्रक्रियानिर्देश और नूतन हेतुनिर्देश रूपी प्रतीकारोंकी विकट मांग प्रस्तुत कर रही है.

१९ वीं शताब्दिके मध्यमें आंग्ल सैद्धान्तिक-भौतिकीविद् जेम्स क्लर्क मेक्सवेलकी इस खोजके बाद कि प्रकाश तो केवल उस व्यापक इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक क्षेत्रविस्तारमें घटित होते उत्किरणका एक क्षुद्र अंश है जो चक्षुर्भास्य होता है[२४], इससे वैचारिक जगत्का पूरा चित्र ही बदलना शुरु हो गया. क्योंकि अब प्रकाश दृश्य द्रव्य न रह कर ऊर्जाके रूपमें परिभाषित होने लगा. परवर्ती मेक्स प्लेंक, नील्स बोह्र, अल्बर्ट आईन्स्टीन, लूइस द ब्रॉग्ली, वेर्नर हैज़नबर्ग, एरविन श्रॉडिंगर आदि अनेक वैज्ञानिकोंके संशोधन-अन्वेषणोंके कारण, कहा जाता है[२५] कि, उक्त इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक उत्किरणोंमें तरङ्गरूपता और आणविकगुच्छरूपता यों उभयविध विरुद्धधर्माश्रियताका स्वभाव प्रकट होता पाया गया. इस कारण अल्बर्ट आईन्स्टीनने द्रव्य, दैशिक अवकाश, ऊर्जा, काल और गतिकर्म के परस्पर सापेक्ष होनेकी धारणा प्रस्तुत की. एतावता यद्यपि द्रव्यका ऊर्जामें रूपान्तरण तो प्रयोगसिद्ध भी हो गया है परन्तु तोभी अभी तक ऊर्जाके द्रव्यमें रूपान्तरणकी शक्यता विवादग्रस्त विषय है. हर सूरतमें इतना तो निश्चिततया कहा ही जा सकता है कि द्रव्यके चक्षुर्ग्राह्य भाव या अभाव अब द्रव्यकी सत्ता या असत्ता के निश्चित प्रमापक हेतु रह नहीं गये हैं! ऐसी स्थितिमें जड़ या चेतना के

एक-दूसरेसे बाह्य भावाभावोंकी कल्पनाके वश किसी एक या दूसरे की सत्ता या असत्ता की चर्चा अब अनवसरपराहत होने जा रही है. क्योंकि जड़ और चेतन दोनों ही इस इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक व्यापक ऊर्जाक्षेत्रविस्तारके सातत्यके अद्वैतमें आविर्भूत-तिरोभूत होते केवल नाम-रूप-कर्मोंके द्वैतमात्र रह गये हैं. यद्यपि उत्तरकालीन अन्वेषणोंमें इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक व्यापक ऊर्जाक्षेत्रविस्तारके अलावा भी इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक ऊर्जासे भी पूर्वसिद्ध गुरुत्वाकर्षण ऊर्जा जो द्रव्यसंघातोंके बीच पारस्परिक आकर्षणका हेतु होती है. इसी तरह अशक्त नाभीकीय ऊर्जा जो रेडियोएक्टीविटीके हेतुतया उत्प्रेक्षित हुयी है. और सशक्त नाभीकीय ऊर्जा जो परमाणुओंके मध्यवर्ती प्रॉटोन और न्यूट्रोन के भीतर घटक क्वार्क्स्को जोड़नेवाली सशक्त नाभीकीय ऊर्जाके रूपमें उत्प्रेक्षित हुयी है. यों तीन और ऊर्जाओंको जोड़ कर ऊर्जाचातुर्विध्यका स्वीकार एक आवश्यक उत्प्रेक्षा मान ली गयी. परन्तु पुनः कई वैज्ञानिक अन्वेषणोंमें अशक्त नाभीकीय ऊर्जा और इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक ऊर्जाके सफल एकीकरणके आधारपर इन दोनों ऊर्जाओंके भी सशक्त नाभीकीय ऊर्जाके साथ एकीकरणद्वारा एक महान् एकीकृत प्रक्रियाको खोजनेके प्रयास भी चल रहे हैं.[२६] अभी कैसे-क्या कहा जा सकता है कि कब इन चारोंके भीतर काम करती कोई एक ही ऊर्जा वैज्ञानिकोंको मिल ना जाये! यहां तुलनीय हो जाता है कि भागवतपुराण (२।५।१४) भी **''द्रव्यं कर्म च कालश्च स्वभावो जीवएव च वासुदेवात् परो... नच अन्यो अर्थो अस्ति तत्त्वतः''** निरूपणद्वारा कुछ इसी तरहके ब्रह्माण्डका मॉडल प्रदर्शित करना चाहता है. खुलासाके तौरपर कुछ मोटे समीकरण स्वीकार कर चलें कि ''द्रव्य=Matter'', ''कर्म=Kinetic Energy'', ''काल=Time'', ''स्वभाव=Static Energy'', और ''जीव=Consciousness'', यों भागवतीय तत्त्वोंके समकक्ष आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वोंको निहारें तो सैद्धान्तिक चोखटके भीतर जो चित्र प्रकट होता है वह यही कि ''अन्यो अर्थो तत्त्वतो नास्ति'' अर्थात् अनेकविध नाम-रूप-कर्मात्मक ही ये सारे भेद हैं.

उक्त इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक क्षेत्रका स्वरूप आधुनिक विज्ञानके अनुसार यों माना गया है:

इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक तरङ्गविस्तारका व्यापकक्षेत्र[२७]

लघुतरंग ← तरंगदैर्घ्यसारणी → दीर्घतरंग

गामा एक्सरे परावेंगनी । चक्षुर्ग्राह्य । रक्तान्तरित | राडार रेडियो-टेलिविज़न ब्रॉडकास्टबेंड

इन विविध किरणोंके प्रभेद इनकी पृथक्-पृथक् तरंग-लंबाई मात्रके आधारपर निर्भर होते हैं. और हम देख सकते हैं कि दृश्य और श्रव्य का प्रभेद भी केवल तरंगोंकी पृथक्-पृथक् लंबाईओंका ही भेद है. न केवल इतना प्रत्युत श्रव्य तरंगोंके द्वारा दृश्यावभासन भी शक्य हो गया है. अतः पदार्थोंके बीच अथवा उनके गुणधर्मोंके बीच परस्पर आत्यन्तिक भेदकी धारणा आधुनिक चिन्तनका विषय होनेके बजाय भूतकालिक दर्शनेतिहासका विषय बनने जा रही है. अतः **''ब्रह्मैव इदं विश्वम्'' ''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वम्'' ''सएव इदं सर्वम्'' ''तत् सर्वम् अभवत्'' ''पुरुषएव इदं सर्वं यद् भूतं यच्च भव्यम्'' ''सवै सर्वम् इदं जगत्'' ''यच्च किञ्चिद् जगत् सर्वं दृश्यते श्रूयतेऽपि अन्तर्बहिश्च तत् सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः'' ''सर्वं सर्वमयम्''**[२८] आदि अनेकानेक उपनिषद्वचनोंका उद्घोष कि सर्वत्र भेदसहिष्णु अभेदरूप तादात्म्य ही है और वही शनैः-शनैः आधुनिक विज्ञानमें भी मान्य होता जा रहा है. अस्तु.

प्रकृतानुसरणार्थ इस इलेक्ट्रॉमेग्नेटिक तरंगविस्तारमें अवस्थित चक्षुसे अग्राह्य तरङ्गोंको न केवल प्रकट किया जा सकता है अपितु उन्हें देख-सुन पानेके उपकरण भी जब उपलब्ध होते ही हैं. अतः अब इन उपकरणोंसे ग्राह्य पदार्थोंको भ्रमविषय या प्रमाविषय मानना? यह सोचनेको अब बाधित होना ही पड़ता है. दस करोड़ प्रकाशवर्षकी दूरीपर अवस्थित किसी पिण्डके दस हजार वर्षपूर्व विनष्ट हो जानेके

बाद भी आज-अभी उसकी प्रात्यक्षिकी प्रमा, ''**अनागतम् अतीतं च वर्तमानम् अतीन्द्रियं विप्रकृष्टं व्यवहितं सम्यक् पश्यन्ति योगिनः**'' (भाग.पुरा.१०।६१।२१)न्यायेन प्रकट हो सकती है. अवधेय है कि 'सम्यक्' अर्थात् ''नतु असदनिर्वचनीयान्यथाख्यात्यादिरूपेण''.

अतः चाक्षुष श्रावण स्पार्शन आदि प्रत्यक्षोंके निरुपाधिक एवं औपाधिक प्रमाओंके प्रभेद, निरुपाधिक और औपाधिक भ्रमोंके प्रभेद, स्वाप मूर्छा मस्तिष्काघात औषधादिजन्य भ्रम सम्मोहन आदि रूपोंमें घटित होती अनुभूतिओंके विविध प्रकारोंका पुनर्मूल्यांकन आवश्यक लगता है.

[४]

आधुनिक मनोविज्ञानमें, अतएव. ख्यातिकी चर्चाके अन्तर्गत—

(१)साधारणभ्रान्ति (Normal illusions)
(२)असाधारणभ्रान्ति (Abnormal illusions)
(३)निरधिष्ठानकभ्रान्ति (Hallucination)

यों मूलमें तीन प्रभेद दिखलाये जाते हैं. इनमें साधारणभ्रान्तिके भी कई उपभेद उपलक्षणविधिसे यों दिखलाये हैं : (१/क)समकालिक वैसादृश्यमूलक भ्रान्ति, उदाहरणतया, समान परिमाणके दो वर्तुलोंमेसे एकको लघुपरिमाणवाले वर्तुलोंसे चारों घेर लेनेपर और दूसरेको दीर्घपरिमाणवाले वर्तुलोंसे घेर लेनेपर एक बड़ा और दूसरा छोटा दिखलायी देता है. (१/ख)पूर्वोत्तरकालिक वैसादृश्यमूलक भ्रान्ति उदाहरणतया ३० सेन्टीमीटरकी एक मुड़ी हुई रेखाको एकाग्रदृष्टिसे कुछ देर तक निहारनेके बाद तुरत सीधी रेखापर दृष्टिपात करनेपर वहभी मुड़ी हुई दिखलायी देने लगती है. (१/ग)भौमितिक भ्रान्तियां, इनके अन्तर्गत भी समान होनेपरभी उन्नताकृति तिर्यगाकृतिकी तुलनामें ज्यादा लंबी लगती है. अधिकावकाशव्यवहित आकृति समान होनेपर भी अल्पावकाशव्यवहित

आकृतिकी तुलनामें दीर्घ परिमाणवाली लगती है. दो समान परिमाणवाले अंशोंमेंसे एकको अपेक्षाकृत महत्परिमाणवाले अंशीमें योजित किया जाये और दूसरेको अल्पपरिमाणवाले अंशीमें योजित किया जाये तो महदंशीका अंश महत्परिमाणवाला लगता है. कभी-कभी अंशीके प्रतिभासकी प्रधानताके वश अंशका अप्रतिभास भी हो जाता है तो कभी-कभी अंशके प्रतिभासकी प्रधानताके वश अंशीका भी अप्रतिभास हो जाता है. दो समानान्तर रेखाओंपर बाह्यकोण या आन्तरकोण वाली रेखाओंका न्यास करनेपर बाहर या भीतर की ओर चौड़ी होती या सिकुड़ती वे लगने लगती हैं. हल्के रंगकी आकृति गहरे रंगकी आकृतिकी तुलनामें महत्परिमाणवाली लगती है. ये ऐसी भ्रान्तियां है जो सभीको साधारणरूपेण होती ही हैं, नभोनैल्य या इन्द्रधनुष के प्रतिभासकी तरह. इन औपाधिक प्रतिभासोंको 'भ्रान्ति' इसलिये कहा जाता है क्योंकि अन्य परीक्षणोंके आधारपर इनमें भासित होते विषय बाधित हो जाते हैं[२९]. इस तरहके प्रतिभासोंमें बाह्य उपाधिवश प्रतीत होते तथ्यसे अवगत होनेपर भी ऐसा अवभास निवृत्त नहीं हो पाता, जबकि अन्य प्रमाणोंके आधारपर वैसा न होना भी सिद्ध होता है. अतः इन्हें 'साधारणभ्रान्ति' कहा जाता है.

प्रस्तुत लेखकको इस विषयमें आग्रहके साथ इतना ही कथनीय लगता है कि 'साधारणभ्रान्ति' नामसे पुकारे जाते इन प्रतिभासोंको मानसिक संघात या बौद्धिक कल्पना अर्थात् असत्ख्याति या आत्मख्याति या अनिर्वचनीयख्याति के अर्थोंमें भ्रान्तितया स्वीकार लेनेकी धांधल नहीं करनी चाहिये. क्योंकि मनोबुद्ध्यहंकारचित्तरहित केमेरा भी इन तथाकथित भ्रान्तिप्रतिपन्न वस्तुओंका चित्र वैसा ही प्रकट करता है, जैसा कि सभी साधारणजनोंको प्रतिभास होता है. निर्वस्त्र दिगम्बर शुकादिसदृश अवधूत मुनियोंके साक्षात्कारकी तुलनामें वल्कलादि वस्त्ररूप विशेषणादिविशिष्ट उनके पूर्वज वशिष्ठ पराशर व्यास आदि मुनियोंके साक्षात्कारको, केवल विकल्पावगाही होनेके दोषवश, क्या अनिर्वचनीयख्याति

या असत्ख्याति रूपा भ्रान्ति माना जा सकता है! क्या शुकादिसदृश दिगम्बर अवधूतोंके ही साक्षात्कारको, केवल निर्विकल्पावगाही ज्ञान होनेके गुणवश, प्रामाणिक माननेका सिद्धान्त स्वीकारा जा सकता है? अतः 'साधारणभ्रान्ति'के रूपमें कहे जाते इन प्रतिभासोंको क्यों न 'औपाधिकप्रमा' नामसे पुकारना चाहिये? न्यायमतके अनुसार इतना तो स्पष्ट ही है कि वस्त्र और वशिष्ठादि मुनियों के बीच समवाय सम्बन्ध न होनेसे किसी साक्षात्कारमें वस्त्रवैशिष्ट्यकी तो अन्यथा वस्त्राभाववैशिष्ट्यकी प्रमा भी सम्भव तो है ही! अतः इन्हें अनुभूयमान वस्तुओंके स्वाभाविक गुणधर्म माननेके बजाय आगन्तुक गुणधर्म माननेमें क्या आपत्ति हो सकती है? यह धैर्यपूर्वक विमर्श करना चाहिये.

भारतीय ख्यातिविचारके सन्दर्भमें "अधिष्ठानके यथार्थ ज्ञानसे निवर्त्य शुक्तिरजतसदृश भ्रम"को निरुपाधिक भ्रम माना गया है; जबकि, "अधिष्ठानके यथार्थ ज्ञानसे अनिवर्त्य किन्तु उपाधिनाशसे निवर्त्य अलातचक्र या शंखपीतिमा जैसे भ्रमों"को औपाधिक भ्रम माना गया है. ऐसा विभाजन आधुनिक मनोविज्ञानमें इतने स्पष्ट शब्दोंमें नही पाया जाता. वैसे ही केशोण्ड्रक (Flying Gnats) कर्णकुहरान्तर्गुञ्जन (Humming sound in eardrum) जैसे निरधिष्ठानक भ्रमोंके बारेमें अपने यहां भी सांगोपांग विवेचना हो नहीं पायी, स्वाप्निक प्रतिभासके अपवादको छोड़ कर. आधुनिक मनोविज्ञानने, परन्तु, निरधिष्ठानक भ्रम (Hallucination) और साधिष्ठानक भ्रम (Illusion) के पार्थक्यके बारेमें स्वरूप, कारण और निवृत्त्युपाय के दृष्टिकोणसे पर्याप्त विवेचना की है. जे.पी.गिल्फॉर्डने पूर्वोदाहृत अपने सामान्यमनोविज्ञानमें इनके पार्थक्यको इन शब्दोंमें समझाया है ***"इल्युज़न कुछ न कुछ तो ऐन्द्रियक उद्दीपक आलम्बनके वश होता है जबकि हेल्युसिनेशन तो शतप्रतिशत कल्पनावश ही. वैसे यह सम्भव है कि यह भी किसी इन्द्रियको अपना आधार बना कर प्रकट हो"***[३०]. सी.टी.मॉर्गन इस प्रभेदको इन शब्दोंमें समझाते हैं ***"भ्रान्तियां(साधिष्ठानक) इन्द्रियोंद्वारा अन्तर्निविष्ट सूचनाओंकी प्रात्यक्षिक आयोज-***

नरूपा होती हैं. भ्रान्ति(साधिष्ठानक) स्मृति आदि अन्यतम मानसिक क्रियाकलापोंके अलावा अन्य किसी भी बाह्य कारणसे अजन्य कभी नहीं होती, यों वह केवल अन्तर्निर्मित प्रत्यक्षानुभूतिरूपा भ्रान्ति(निरधिष्ठानक) नहीं होती''[३१]. एतद्विषयक भारतीय सन्दर्भोंमे कुछ कहना-सोचना हो तो भागवतपुराण (१०।७७।२५-२९)मे श्रीकृष्ण और शाल्व-सौभके युद्धमें बन्दीके रूपमें उपस्थापित वसुदेवके प्रतिभासका वर्णन या इस तरहकी अन्यभी इन्द्रजालविद्या (Rope-trick) निरधिष्ठानकभ्रान्तियां हो सकती हैं.

ख्यातिके विशिष्टज्ञान होनेकी अर्थात् बुद्धिकी विविध वृत्तियोंकी चर्चाके अन्तर्गत स्वप्नको विपर्याससे पृथक् एक ज्ञानके प्रकारतया प्रतिपादित करनेकी उपपत्ति महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने भी, अतएव, इन शब्दोंमें दी है **'' 'स्वापः'=स्वप्नरूपो, भिन्नसृष्टिविषयत्वात् न पूर्वोक्तेषु अन्तर्भावः''**[३२].

अतएव स्वप्न और विपर्यास अथवा निरधिष्ठानक और साधिष्ठानक, यों मूलमें भ्रमके दो प्रभेद मानने चाहिये. यह निरधिष्ठानकता आरोप्यमाणसादृश्योद्बोधक अधिष्ठानके अभिप्रायवश ही है. क्योंकि ब्रह्म भी अधिष्ठान न बन पाये तो ऐसी तो कोई अनुभूति ही शक्य नहीं. अतएव महाप्रभुने भगवत्क्रीड़ाके तीन प्रकार स्वीकारे हैं **''१.यः क्रीडति २.यो जगद् भूत्वा क्रीडति और ३.यतो जगत् क्रीडति''**[३३]. इनमें तृतीय कोटिकी क्रीड़ाके बारेमें महाप्रभुका कहना है कि भगवान् इस प्रकारकी क्रीड़ामें निर्लिप्त रहते हैं. अर्थात् सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म अपने सदंशसे इस प्रकारमें लिप्त नहीं होता. अतः वह अद्भुतकर्मा अपनी विशेषशक्तिद्वारा इस तरहको क्रीड़ामें नाम-रूप-कर्मोंका केवल प्रतिभास ही उत्पन्न करता है. अर्थात् इस तरहके भ्रान्तिज्ञानमें ज्ञानका उपादान होनेके बावजूद ज्ञायमान विषयका वह उपादान नहीं बनता. अस्तु.

इसी तरह विपर्यासके पुनः निरुपाधिक तथा औपाधिक यों दो

उपभेद और होते हैं. इनमें निरुपाधिक भ्रान्तिकी भारतीय विवेचनाके अनुसार यह कहा जा सकता है कि [१]अधिष्ठानवस्तुविषयक सामान्यज्ञान, [२]विशेषावभासमें प्रतिबन्ध, [३]अधिष्ठान-आरोप्यका सादृश्य, [४]आरोप्यमाण वस्तुविषयक पूर्वानुभव, [५]आरोप्यमाण वस्तुविषयक हानोपादानोपेक्षात्मिका वासना, [६]तज्जन्य हेयोपादेयोपेक्षात्मक संस्कारोद्दीपन आदि भ्रान्तिज्ञानकी कारणसामग्रीको उपाधि नहीं माना जाता. क्योंकि अधिष्ठानके तत्त्वज्ञान होते ही निरुपाधिक भ्रान्ति निवृत्त हो जाती है. इसके अलावा बहुधा इस तरहकी कारणतासामग्री सर्वजनसाधारण न हो कर व्यक्तिविशेषके साथ ही रहती होती है. अतः भ्रान्तिके इस प्रकारको साधारण प्रकार नहीं माना जाता.

जैसे साधारण और असाधारण भ्रान्तिओंका पृथक्करण भारतीय चिन्तनमें सुविशद नहीं हो पाया, ऐसे ही साधिष्ठानक और निरधिष्ठानक भ्रान्तिओंके प्रभेदका भी सुविशद निरूपण हो नहीं पाया है. मुझे लगता है कि हेतु इसमें हमारी रुचि भ्रान्तिज्ञानके विषय और स्वरूप की विवेचना करनेकी अधिक बलवती रही बजाय कि भ्रान्तिज्ञानके कारणोंकी विवेचनाके.

वैसे यह तो सत्य है कि न्यायबिन्दुमें[३४] आचार्य धर्मकीर्तिप्रदत्त भ्रान्तिज्ञानके उदाहरणोंकी विवेचना करते हुवे आचार्य धर्मोत्तरने अपनी टीकामें भ्रान्तिज्ञानके हेतुओंके चार वर्ग दिखलाये हैं :

१.इन्द्रियगत
२.विषयगत
३.बाह्याश्रयगत
४.अध्यात्मगत.

यह पर्याप्त महत्त्वपूर्ण पृथक्करण है परन्तु साथ ही साथ अतीव

अपर्याप्त भी है. क्योंकि सर्वप्रथम तो इन्हें निरुपाधिक और औपाधिक होनेके प्रभेदमात्रसे द्विगुणित करनेपर चारके बजाय आठ संख्या मिल सकती थी, वैसे अवान्तर प्रभेद और भी अधिक इनके सोचे जा सकते हैं :

१.इन्द्रियगत हेतुके अन्तर्गत : क.स्वयं करणगत (उदाहरणतया चन्द्रद्वयकी भ्रान्ति) ख.व्यापारगत (उदाहरणतया केशोण्ड्रककी भ्रान्ति) और ग.सहकारिकारणगत (उदाहरणतया पर्याप्त और अल्प प्रकाशभेदवश वस्तुके वर्णोंमें भिन्नताकी भ्रान्ति). ये हेतु सहज ही सोचे जा सकते हैं.

२.इसी तरह विषयगत हेतुके अन्तर्गत : क.धर्मिनिष्ठ भ्रान्तिहेतुता (उदाहरणतया दूरस्थ नभःपिण्डोंके अल्पपरिमाण होनेकी भ्रान्ति) ख.स्वाभाविकधर्मनिष्ठ भ्रान्तिहेतुता (उदाहरणतया अतिसादृश्यवश होती अभेदकी भ्रान्ति) ग.आगन्तुकधर्मनिष्ठ भ्रान्तिहेतुता (उदाहरणतया आचार्य धर्मकीर्तिप्रदत्त अलातचक्रकी या उपरागवश सूर्य-चन्द्रमें कृष्णवर्ण होनेकी भ्रान्ति अथवा मालतीके शुष्क पुष्पको सूंघनेपर अन्धजनको अमालती होनेकी भ्रान्ति).

३.इसी तरह बाह्याश्रयके बारेमें भी यह कहा जा सकता है : क.भ्रान्तिज्ञानके विषयका बाह्याश्रय (उदाहरणतया एयरपॉर्टपर कन्वेअर बेल्टके चलनेपर सामानके चलनेकी अथवा बेक्प्रॉजेक्शनवश स्थिर कारके चलनेकी भ्रान्ति) ख.भ्रान्तिज्ञानके करणका बाह्याश्रय (उदाहरणतया त्र्यायामिक चलचित्रोंको देखनेमें प्रयुक्त सव्येतर रक्त और नील-हरित वर्णोंके उपनेत्रसे जन्य भ्रान्ति) ग.भ्रान्तिज्ञानके कर्ताका बाह्याश्रय (उदाहरणतया स्वयं धर्मकीर्तिद्वारा प्रदत्त नौकाके तेज चलनेपर तटस्थ स्थिर वृक्षोंके चैलायमान होनेकी भ्रान्ति).

४.अध्यात्मगत कारणके बारेमें भी : क.सहज (उदाहरणतया साहजिक

अज्ञानके दोषवश ब्रह्मानुभूति न होनेके कारण ब्रह्मके अत्यन्ताभावकी भ्रान्ति अथवा हमारे सौर परिवारकी अंशितया आकाशगंगाके दृष्टिगोचर न हो पानेकी भ्रान्ति) ख.आगन्तुक दोषवश (उदाहरणतया आचार्य धर्मकीर्तिप्रदत्त ज्वरादिसंनिपातवश होते ज्वलितस्तम्भादि विषयोंकी भ्रान्ति) ऐसे आध्यात्मिक दोषोंके प्रभेद भी सोचे जा सकते हैं.

इस तरह भ्रान्तिज्ञानकी कारणताके विचारके बाद अब थोड़ा-बहोत स्वरूप एवं वर्गों के विचारके साथ इस चर्चाका उपसंहार करना है.

[५]

भ्रान्तिज्ञानके बारेमें विविध मतोंका जैसा परिपूर्ण संकलन मानमेयरहस्यश्लोकवार्तिककार श्रीलक्ष्मीपुरं श्रीनिवासाचार्यजीने किया है, वह वस्तुतः अन्यत्र दुर्लभ संकलन है. इसमें आत्मख्याति, असत्ख्याति, अन्यथाख्याति, अख्याति, सदसदनिर्वचनीयख्याति, सत्ख्याति, शून्यख्याति, निरधिष्ठानख्याति, अर्थसंसर्गजाकारख्याति और बाह्याकारार्पिताकारख्याति. इन दशविध ख्यातिवादोंमें अन्तर्भूत होती कुछ और भी प्रक्रियाओंका इस ग्रन्थरत्नमें निरूपण-संकलन उपलब्ध होता ही है. यह किसी भी जिज्ञासुके लिये वहींसे अध्येतव्य है. इस प्रबन्धमें उसका पुनरावर्तन आवश्यक नहीं लगता. यहां तो मुझे वाल्लभ वेदान्तमें ख्यातिके बारेमें जो निरूपण उपलब्ध होता है उसके व्याख्यानतया कुछ निरूपण अभिप्रेत है.

भागवतपुराणके तृतीयस्कन्धका छब्बीसवां अध्याय वाल्लभ वेदान्तकी ज्ञानमीमांसाका प्रमुख आकर स्थल है. यहां चित्त-अहंकार-मनो-बुद्धिके प्रादुर्भाव, स्वरूप, लक्षण एवं क्रियाकलापों की चर्चा मूलकारिकाओंके अनुसार अपनी सुबोधिनी व्याख्यामें महाप्रभुने की है. अतः वहांके उन्तीस और तीसवें श्लोकमें महाप्रभुने संशय, निश्चय, स्मरण, स्वप्न

रूपी ज्ञानके प्रभेदोंके साथ विपर्यासको भी बुद्धिवृत्तितया प्रतिपादित किया है. बुद्धिका स्वरूपलक्षण 'द्रव्यस्फुरणविज्ञान' कह कर दिया है. इसी तरह बुद्धिका कार्यलक्षण उसके 'इन्द्रियानुग्राहिका' होनेके रूपमें दिया है. तदनुसार बुद्धि अपनेद्वारा या स्वयं अपने भीतर बोध्य वस्तुको उत्पन्न नहीं करती परन्तु उत्पन्नानुत्पन्न(=आविर्भूत-अनाविर्भूत) सद्वस्तुके स्फुरण(=निर्विकल्पकानुभूति)को सविकल्पकानुभूतितया अर्थात् सामान्यतया ज्ञात वस्तुको विकल्पविशिष्टतया विज्ञापित करनेके रूपमें प्रकट होती है. यह बुद्धिका स्वरूपलक्षण है. कार्यलक्षण, परन्तु, इन्द्रियोंपर अनुग्रह करना है. अर्थात् जिन आंख या कान आदि इन्द्रियोंसे, जो दिखलायी या सुनायी दे रहा है, उन दिखलायी या सुनायी देती वस्तुओंको भलीभांति देख या सुन पाने आदिमें सहायता करना बुद्धिका इन्द्रियोंपर अनुग्रह है, इन्द्रियोंके ज्ञानेन्द्रिय होनेपर. बुद्धि इसी तरह किसी कर्मार्थ चेष्टा करती कर्मेन्द्रियोंको भी कर्म सम्पन्न करवा देनेमें भी सहायिका बनती है. यह जटिल उत्तरदायित्व बुद्धि अपनी संशय विपर्यास निश्चय स्मरण और स्वप्न रूपिणी पंचविध वृत्तिओंद्वारा सम्पन्न करती है.

अतएव किसी भी सजीव प्राणीके लिये इन पांचों वृत्तिओंमेंसे किसीभी एक वृत्तिकी उपयोगिता अन्य वृत्तिसे न्यून नहीं होती. प्रत्येक निश्चयके घटित होनेमें संशयकी कोई उपयोगिता अगर न होती तो वेदान्तविचारके अधिकरणके पांच अंगोंमेंसे प्रथमांग निर्विकल्पज्ञानस्थानीय विषयवाक्यके निर्देशके बाद द्वितीयांग संशयका कोई स्थान ही होना नहीं चाहिये था. इसी तरह द्वितीयांग संशय यदि पर्याप्त होता तो विपर्यासस्थानीय पूर्वपक्षको कभी तृतीयांगतया मान्य नहीं रखना चाहिये था. पूर्वपक्षका निरसन जिस चतुर्थांग उत्तरपक्षद्वारा होता है, वह यदि निश्चयाकारक न हो तो बात ही नहीं बन पाती है. अन्तिम अंग संगति भी विचार्यविषयके पूर्वोत्तरभावके विविध प्रकारोंके स्मरणके बिना शक्य ही नहीं.

रही बात स्वप्नके निरालम्बन ज्ञान होनेकी और उसके ऐसे प्रचारकी जो योगाचारवादी बौद्धोंने जम कर किया. परन्तु स्वयं भगवान् बुद्धकी जननी मायादेवीको वह मान्य होगा कि नहीं यह विचारणीय लगता है! क्योंकि भदन्त अश्वघोष कहते हैं ''**प्राग्गर्भधानाद् मनुजेन्द्रपत्नी सितं ददर्श द्विपराजम् एकं, स्वप्ने विशन्तं वपुः आत्मनः सा न तन्निमित्तं समवाप तापं, सा तस्य देवप्रतिमस्य देवी गर्भेण वंशश्रियम् उद्वहन्ती**'' [३५]. अतः भगवान् बुद्धके गर्भप्रवेशके स्वप्नको निरालम्बन होनेसे सर्वथा अविश्वसनीय तो मायादेवी मानती नहीं होंगी और न अधिकांश बौद्धोंने ऐसा कभी माना! स्वयं उपनिषद्को भी आत्माके स्वयञ्ज्योतिष्ट्वका प्रतिपादन स्वाप्निक ज्ञानके बिना निरूपण करना सुहाता नहीं है ''**अत्र अयं पुरुषः स्वयञ्ज्योतिः भवति**'' [३६]. इसी तरह स्वयं ब्रह्मसूत्रकार भी स्वाप्निक ज्ञानको श्रुतिके बलपर यथार्थका सूचक तो मानते ही हैं[३७]. अतः वेदान्त जैसे महनीय गम्भीर विचारक्षेत्रमें भी जब स्वाप्निक ज्ञानका इतना महत्त्व मान्य रखा गया हो तब साधारण जनोंके दैनन्दिन व्यवहारमें इनकी अपरिहार्य उपयोगिताका अस्वीकार कैसे सम्भव है?

एक और बात जो इस मोड़पर सावधानीके साथ समझ लेनी चाहिये वह यह है कि इन बुद्धिवृत्तियोंके असंकीर्ण स्वरूपके प्रतिपादनके आधारपर, अतएव, ऐसा सिद्ध नहीं हो पाता कि इन पंचविध वृत्तियोंके स्वरूपके अन्योन्यसंमिश्रणके वश अन्योन्यसंकीर्ण स्वरूप हो ही नहीं सकते.

यह तो सच है कि सम्प्रदायमें मान्य वाल्लभ वेदान्तके किसी भी पूर्वग्रन्थमें इसका निरूपण उपलब्ध नहीं होता परन्तु महाप्रभुकी मान्यताके विपरीत यदि यहां कुछ कहा जा रहा हो तो महाप्रभुसे इस अपराधकी क्षमायाचनाके साथ अन्यथा पूर्वाचार्यवचनसे अविरुद्ध प्रतिपादन मान लेनेके दुःसाहसके साथ कुछ निरूपण मैं करना चाहूंगा.

उल्लिखित तृतीयस्कन्धसुबोधिनीमें उपलब्ध होती ज्ञानमीमांसाके आधारपर मुझे ऐसा लगता है कि सर्वप्रथम चैतन्यके दो प्रभेद स्वीकारने चाहिये : १.काल-कर्म-स्वभावरूपी शक्तियों और नाम-रूपोंके अनन्त वैविध्य की सम्भावनाओंको अपने भीतर समाहित रखनेवाला देश-काल-वस्तु-परिच्छेदरहित ब्राह्मिक समष्टिचैतन्य २.व्यष्टिचैतन्य कि जिसमें समष्टिकी अपरिच्छिन्न सामर्थ्यकी अंशरूपा सर्वविध या न्यूनाधिक सभी सामर्थ्य परिच्छिन्न परिमाणमें तिरोहित या आविर्भूत रहती हों.

इस धर्मिगत तथा धर्मगत अंशरूपा परिच्छिन्नताके कारण, इसमें बाह्याभ्यन्तरका प्रभेद खड़ा हो जाता है, जो समष्टिचेतनाके सन्दर्भमें सोचा नहीं जा सकता था. अतएव इस व्यष्टिचेतनामें ज्ञेय (भवति) और ज्ञान (अनुभवामि) का प्रभेद अपनेसे बाह्य और आन्तरिक घटनाओं या तथ्यों के रूपमें प्रतिभासित होता है. जहां बाह्याभ्यन्तर दोनोंमें संवाद लगता है, वहां प्रमात्मक ज्ञान होता है. जहां विसंवाद लगता है वहां अप्रमात्मक ज्ञानका अनुव्यवसाय होता है. व्यष्टिचेतनाकी आत्मानुभूति (अनुभवामि) भी निरुपाधिक प्रतीति न हो कर औपाधिक अर्थात् चित्त अहंकार मन और बुद्धि के उपकरणोंद्वारा ही सम्पन्न होनेवाली अनुभूति मानी गयी है. इसके अलावा इस व्यष्टिचेतनामें ज्ञेयानुभूति (भवति)के लिये केवल अन्तःकरण भी पर्याप्त नहीं होते अपितु बाह्य ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय भी बाह्य उपकरणतया अपेक्षित होते हैं. अतएव यहां '**द्रव्यस्फुरणविज्ञान**' और '**इन्द्रियानुग्रह**' स्वरूपलक्षण और कार्यलक्षण वाली बुद्धिका उपयोग अपेक्षित होता है. ये द्रव्यस्फुरणविज्ञान और इन्द्रियानुग्रह के रूपमें स्वरूपनिर्वाह और कार्यनिर्वाह बुद्धि अपनी संशय विपर्यय निश्चय स्मरण और स्वप्न रूपा पंचविध वृत्तिओंद्वारा सम्पन्न करती है.

अतः व्यष्टिचेतनाके बौद्धिक ज्ञानके सन्दर्भमें सर्वप्रथम : १.यथार्थानुभव २.याथार्थ्याननुभव ३.अयथार्थानुभव यों तीन प्रकार स्वीकारने चाहिये.

यथार्थानुभवके सुबोधिनीकारने तीन प्रकार दिखलाये हैं : १/क.प्रत्यक्ष १/ख.अनुमिति १/ग.शाब्द.

याथार्थ्याननुभवके चार प्रकार यों सोचे जा सकते हैं : २/क.निर्विकल्पक २/ख.अज्ञानके विविध प्रकार निद्रा-मौढ्यादि २/ग.संशय २/घ.स्मरण.

अयथार्थानुभव अर्थात् विपर्यासके मूलमें दो प्रकार : ३/क.साधिष्ठानक और ३/ख.निरधिष्ठानक. इनमें साधिष्ठानक विपर्यासके पुनः दो : ३/क/१.निरुपाधिक और ३/क/२.औपाधिक. इसी तरह निरधिष्ठानकके पुनः दो प्रकार : ३/ख/१.संमोहन ऐन्द्रजालिक रोग आघात आदिसे जन्य भ्रान्ति ३/ख/२.स्वाप्निकी भ्रान्ति.

इन त्रिविध ज्ञानोंके प्रकारोंके परस्परमिश्रणसे अन्य अनेकविध उपभेद प्रकट हो सकते हैं ऐसा मुझे प्रतीत होता है. तदनुसार निश्चयान्तर्गत प्रत्यक्ष अनुमिति शाब्द और अनिश्चयान्तर्गत स्मृति और स्वप्न इन पांचोंमें संशयाकारक विपर्यासाकारक निश्चयाकारक स्मरणाकारक और स्वप्नाकारक संकीर्ण ज्ञान सहज सम्भव लगते हैं.

१.संकीर्ण संशय :

(विपर्यासात्मक संशय)कुछ संशय विपर्यासाकारक हो सकते हैं, यथा, देवदत्तको देख कर ऐसा संशय होना कि ‘‘यह देवदत्त हो भी सकता और कदाचित् न भी हो!’’. (निश्चयात्मक संशय)इसी तरह कुछ संशय निश्चयान्तर्गत प्रत्यक्षाकारक होते हैं, उदाहरणतया, ‘‘अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा!’’ कुछ संशय अनुमित्याकारक हो सकते हैं, उदाहरणतया, ‘‘शब्दो नित्यो वा अनित्यो वा!’’ कुछ संशय शाब्दबोधाकारक भी हो सकते हैं, यथा, देवदत्तोक्त ‘‘नद्यास्तीरे पञ्च फलानि सन्ति’’ और यज्ञदत्तोक्त ‘‘नद्यास्तीरे पञ्च फ़लानि न सन्ति’’ ऐसे दो वचनोंको सुननेपर शाब्दबोधात्मक संशय होता है कि नदीके तटपर पांच फल हैं कि नहीं! (स्मरणात्मक संशय)इसी तरह कुछ संशय स्मरणाकारक भी हो सकते हैं ‘‘‘नद्यास्तीरे पञ्च

फलानि सन्ति' वचनं देवदत्तोक्तं यज्ञदत्तोक्तं वा!''

२.संकीर्ण विपर्यास :

(संशयात्मक विपर्यास)इसी तरह शुक्तिके बारेमें ''इदं रजतं न वा!'' ज्ञान संशयात्मक विपर्यास है. (निश्चयात्मक विपर्यास)निश्चयात्मक विपर्यासके अन्तर्गत सर्वप्रथम प्रत्यक्षात्मक विपर्यास ''इदं रजतम्''के रूपमें विख्यात ही है. हेत्वाभासोंके वश होती अनुमितिओंको अनुमित्यात्मक विपर्यास क्यों नहीं मानना? इसी तरह ''**तद् ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय**'' श्रुतिमें[३७] निरुपाधिक ब्रह्म विवक्षित है या मायोपाधिक ब्रह्म ऐसे प्रश्नके उठनेपर केवलाद्वैतवादी वेदान्तीको निरुपाधिक बह्मका बोध शाब्दबोधात्मक विपर्यास लगेगा और शुद्धाद्वैतवादी वेदान्तीको सोपाधिक ब्रह्मका बोध शाब्दबोधात्मक विपर्यास लगेगा. अतः उसे शाब्दबोधात्मक विपर्यास क्यों नहीं मानना? (स्मरणात्मक विपर्यास)मेरे एक परिचित सज्जनको बहोत अरसेके बाद अकस्मात् मिलन होनेपर मैंने पूछा कि ''आपने मुझे पहचाना?'' तो वे बोले ''अरे आपको कैसे भूल सकता हूं आप दीक्षितजीके पुत्र उत्तमश्लोक हो!'' मैंने उन्हें याद दिलाया कि वह तो मेरा अनुज है. मेरा नाम तो 'श्याममनोहर' है तो बोले नाम चाहे जो कुछ हो, हो तो दीक्षितजीके पुत्र ही न! ठीक यही तो स्मरणात्मक विपर्यास हो गया!

३.संकीर्ण निश्चय :

(संशयात्मक निश्चय)संशयसंकीर्ण निश्चय बहुधा रज्जुके बारेमें यों होता है : ''**रज्जु अथवा सर्प दोमेंसे एक तो कुछ है ही**'' . (विपर्यासात्मक निश्चय)भ्रमसंकीर्ण निश्चयको बहुधा ''**गुरुमतं नतु गुरोः मतम्**:'' जैसे निन्दावचनोंद्वारा प्रकट किया जाता है. (स्मरणात्मक निश्चय)स्मृतिसंकीर्ण निश्चय ''**स्मर्यमाणन्तु इत्थमेव**'' जैसे वचनोंद्वारा प्रकट किया जाता है. (स्वप्नात्मक निश्चय)स्वप्नसंकीर्ण प्रत्यक्ष, यदि विद्वानोंको आपत्तिजनक न लगता हो तो, मैं आसक्तिभ्रमजन्य ''**सा सा सा सा जगति सकले कोऽयम् अद्वैतवादः!**''

जैसे दिवास्वप्नोंके उद्गारोंमें खोजना चाहूंगा.

४.संकीर्ण स्मरण :

(संशयात्मक स्मरण)सशंयात्मक स्मरण "**तत्र तदा देवदत्तः आसीद् यज्ञदत्तो वा ?**" किसे नहीं होता ? (विपर्यासात्मक स्मरण)इसे ही देवदत्त होनेके याथार्थ्यके सन्दर्भमें "**यज्ञदत्तएव आसीद्**" वचनावलीमें प्रकट करनेपर स्पष्टतया पहचाना जा सकता है. (निश्चयात्मक स्मरण)उल्लिखित देवदत्तकी भूतकालीन विद्यमानताके सन्दर्भमें "**देवदत्तएव आसीद्**" वचनावलीद्वारा प्रकट होती बुद्धिवृत्तिको निश्चयाकारक स्मरणतया कैसे नहीं स्वीकारना ?

५.संकीर्ण स्वाप :

(संशयात्मक स्वाप)संशयसंकीर्ण स्वाप्निक ज्ञान स्वप्नके अन्तर्गत होती संशयाकारिका बुद्धिवृत्तिके रूपमें अनेक लोगोंको होती ही है ऐसा पूछ कर देखा जा सकता है. (विपर्यासात्मक स्वाप)विपर्याससंकीर्ण स्वप्नका प्रमाण भी स्वप्नमें भी "इदं रजतं-नेदं रजतम्" रूप आरोप और अपवादात्मक ज्ञानके द्वारा बहुजनानुभूत तथ्य है. (निश्चयात्मक स्वाप)अर्थात् निश्चयसंकीर्ण स्वाप्निक ज्ञानके तो एक नहीं अनेकानेक उदाहरण विद्वानों वैज्ञानिकों कविओं चित्रकारों मूर्तिकारों एवं संगीतकारों के इतने सारे स्वानुभव उल्लिखित हैं कि उनकी तार्किक शाब्दिक वर्णाकृतिसम्बन्धित राग-तालादिकी जिन समस्याओंका समाधान जागते समय बुद्धि खोज न पायी उन्हें सोनेके बाद स्वप्नप्रदर्शनद्वारा बुद्धिने जता दिये. (स्मरणात्मक स्वाप)वैसे तो स्मृति और स्वप्न का परस्पर सम्बन्ध इतना घनिष्ठ है कि "**दृष्टः श्रुतोऽनुभूतश्च प्रार्थितः कल्पितस्तथा भाविको दोषजश्चैव स्वप्नः सप्तविधः स्मृतः**"[३८] प्रसिद्ध उक्तिके अनुसार सातमेंसे पांच प्रकारके स्वप्न तो स्मृतिकी तरह ही पूर्वानुभूत वस्तुविषयक संस्कारके उद्बुद्ध होनेके कारण ही प्रकट होते हैं. स्मृतिके प्राकट्यमें परन्तु "**सदृशादृष्टचिन्ताद्याः स्मृतिबीजस्य बोधकाः**"[३९] उक्तिके अनुसार जाग्रत्कालीन सदृशदर्शन आदि हेतु बनते हैं जबकि स्वप्नमें तो पूर्वानुभूतवस्तुविषयिणी काम-क्रोध-लोभ-मोह-

मद-मात्सर्यात्मिका असन्तुष्ट वासनायें ही बहुधा स्वप्नदर्शनार्थ जीवको उकसाती हैं. इस ऐसे स्वरूपके कारण नहीं प्रत्युत स्वयं स्वप्नमें स्वप्नान्तिक संशय निश्चय भ्रान्ति की ही तरह स्वप्नान्तिक स्मरण भी प्रकट होता ही है. इस अर्थमें स्मरणसंकीर्ण स्वप्नके वास्तविक स्वरूपको समझना चाहिये.

६.क्रियासंकीर्ण पंचविध बुद्धिवृत्तियां :

अन्तमें बुद्धिको, क्योंकि 'इन्द्रियानुग्राहिका' कहा गया है और इन्द्रिय केवल ज्ञानेन्द्रिय ही नहीं होती अपितु कर्मेन्द्रियां भी होती ही हैं. अतः बुद्धि अपनी इन पंचविध वृत्तिओंके द्वारा कर्मेन्द्रियोंपर भी अनुग्रह अननुग्रह या उपेक्षा भी करती होनेके कारण पद-वाक्योच्चारणादि वाक्कर्म, ग्रहण-त्यागादि करकर्म, गमनोपवेशनादि चरणकर्म आदि क्रियाओंके अनुष्ठानमें संशय विपर्यास निश्चय तथा स्मरण रूपा वृत्तियां प्रकट करती ही है. क्रियासंशय क्रियाविपर्यास क्रियानिश्चय तथा क्रियास्मरण भी कर्मेन्द्रियोंमें यथायथ प्रकट होते ही हैं.

[६]

उपसंहारमें पुनः यही कहना अभिप्रेत है कि ज्ञानानुषंगिक क्रिया ज्ञानतया ही ली जानी चाहिये और कर्मानुषंगिक ज्ञान कर्मतया. जैसे निश्चयानुषंगिक अज्ञान संशय विपर्यास और स्मरण वेदान्तकी अधिकरणात्मिका विचाररीतिमें निश्चयांग होनेसे निश्चयरूप होते हैं. एवमेव, उदाहरणतया, पर्वतपर धूलिपटलदर्शनमूलिका "पर्वतो वह्निमान् धूमात् महानसादिवत्" अनुमिति निश्चयात्मिका होनेपर भी भ्रान्त्यंगतया भ्रमात्मिका बन जाती है. जैसे अनुमित्यंगतया व्याप्तिस्मरण स्मृतिरूप न हो कर अनुभूतिरूप ही हो जाता है. अथवा जैसे लिखिताक्षर ध्वनि या शब्द रूप न होनेपर भी ध्वन्यंगभूत या शब्दांगभूत प्रत्यक्षगोचर संकेत-चिन्ह होनेसे शाब्दबोधजनक हो जाते हैं. वही कथा बुद्धिकी भी अन्योन्यसंकीर्ण वृत्तियोंमें स्वीकार लेनी चाहिये. अतएव महाप्रभुका इस बारेमें यह

एक अतीव मननीय उद्गार है : "**वस्तुतस्तु ब्रह्मज्ञाने तदितरज्ञानाभावोऽपि ज्ञानस्वरूपमेव !**"[४०].

निष्कर्षतया जो अनुभूति सर्वदृष्टसाधारण होनेपर भी तर्कतः उपपन्न न होती हो, साथ ही साथ ऐसी प्रतीतिका बाधज्ञान भी कभी होता न हो; और, मनोबुद्ध्यहंकारचित्तरहित उपकरणोंसे वैसे प्रतीयमान अर्थकी वैसे स्वरूपका प्रतिभासन भी होता हो, तो उसे औपाधिक भ्रम माननेके बजाय औपाधिक प्रत्यक्षतया मान्य करना चाहिये. इसके उदाहरणतया, नभोनैल्यके प्रतिभासको गिनाया जा सकता है. अन्यथा आणविक संरचना, न्यायस्थापित मानदण्डको अनुसरना हो तो, त्रसरेणुसे सूक्ष्मतर द्व्यणुक या परमाणु के अथवा आधुनिक विज्ञानकी परिभाषामें मॉलेक्यूल या एटमिक अथवा सबएटमिक स्ट्रक्चर के, इनमें कुछका प्रतिभासन तो तत्तद् विशेष उपकरणोंद्वारा सर्वथा शक्य हो ही गया है. उन उपकरणोंके साहाय्यके बिना किन्तु दर्शन-स्पर्शन आदि शक्य न होनेसे क्या उपकरणोपाधिक प्रतिभासनोंकों भी भ्रम मान लेना? क्या ऐसे प्रतिभासोंको औपाधिक भ्रान्ति माननेवाला अपने एक्सरे या सोनोग्राफी आदि उपकरणोंसे शरीरके भीतर किसी विकट किन्तु शल्यचिकित्साद्वारा निराकरणीय विकृतिको भ्रान्ति मान लेनेका दुःसाहस अब कर सकता है? स्पष्ट है कि ऐसी स्थितिमें प्रतीयमान विषयके औपाधिक रूप, गुण, धर्म, आकृति, कर्म या सम्बन्ध आदिको, जब कोई मनोबुद्ध्यहंकारचित्तवान् प्राणी निरुपाधिक प्रतिभास मान ले, तब तो उसे 'औपाधिक भ्रान्ति' माननी चाहिये. इसके प्राचीन उदाहरणतया तेज बहती नौकामें बैठे व्यक्तिको नदीतटगत वृक्षोंके गतिशील होनेकी प्रतीति, शंखपीतिमाकी प्रतीति या केशोण्ड्रककी प्रतीति को यदि कोई दृष्टिविकारोपाधिक माननेके बजाय विलक्षण दृश्य वस्तु मान ले तो वह औपाधिक भ्रान्ति हो सकती है. अन्यथा औपाधिक प्रत्यक्षकी विधाके रूपमें ही इन्हें मान्य करना चाहिये. और नहीं तो क्यों? यह गम्भीर विचार अब मांगता है.

१.ख्यातिवादके बारेमें काश्मीरप्रत्यभिज्ञादर्शनके अनुसार भ्रान्तिज्ञानके हेतु और स्वरूप

यों निरूपित हुवे हैं : [हेतु]''द्विविधञ्च अज्ञानं बुद्धिगतं पौरुषं च. तत्र बुद्धिगतम् अनिश्चयस्वभावं विपरीतनिश्चयात्मकं च. पौरुषन्तु विकल्पस्वभावं सङ्कुचितप्रथात्मकम्. तदेवच मूलकारणं संसारस्य इति वक्ष्यामो मलनिर्णये''(श्रीमन्महेश्वराचार्य अभिनवगुप्तकृते तन्त्रसारे आह्नि.१-४). [स्वरूप]''ततो यावता पूर्णेन रूपेण प्रख्यातव्यम् विमर्शपर्यन्तं तावत् न प्रख्यातीति अपूर्णख्यातिरूपा अख्यातिरेव भ्रान्तितत्त्वम्. तद्वशेन हि असद्विपरीतानिर्वचनीवचनीयख्यातयोऽपि उच्यन्ताम्[विम.]. 'यावता पूर्णेन रूपेण'=विमर्शपर्यन्तेन 'इदं रजतम्' इति, सत्यविमर्शपर्यन्तं विश्रान्तिपर्यन्तं 'प्रख्यातव्यं'=प्रकटीकरणीयम् आसीत् 'तावद् न प्रख्याति'=प्रकटीकरोति भ्रान्तिः...इति अपूर्णज्ञानरूपा नतु ख्यात्यभावरूपा 'अख्यातिः'=अज्ञानं... भ्रान्तिस्वरूपं भवति... अपूर्णख्यातिवशेन तैस्तैः वादिभिः 'असद्विपरीतानिर्वाच्यादिख्यातयोऽपि उच्यन्तां' का हानिः! अपूर्णज्ञानन्तु अत्र तावद् अस्ति शुक्तेः रजततया ग्रहणाद् इति भावः. 'आदि'शब्देन आत्मख्यातिग्रहणम्.'[भास्क.](ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शनी तथा भास्करी.अधि.२।आह्नि.३।कारि.१३). यह हेतु और स्वरूप का निरूपण हुवा परन्तु भ्रान्तिभात विषयके स्वरूपकी जिज्ञासा हो तो श्रीअभिनवगुप्तका प्रस्तुत वचन अवधेय है ''किञ्च भ्रान्तौ असद् वा आत्माकारो वा प्रख्याति'.'(ईश्वरप्रत्यभिज्ञावविमर्शनी अधि.१।आह्नि.३।कारि.४) अतः विषयदृष्ट्या आत्मख्याति भी सम्भव लगती ही है.

२.न्यायकुमुदचन्द्रोदय (लघीयस्त्रयकारिका : १।३). यहां यद्यपि स्वयं मूलकार श्रीअकलंक या व्याख्याकार श्रीप्रभाचन्द्र ने 'चार्वाक'नामोल्लेखपूर्वक अख्यातिका विमर्श नहीं किया तथापि विद्वान् सम्पादकने अन्यान्य ग्रन्थोंकी एकवाक्यताके आधारपर इसे चार्वाकमततया सूचित किया है.

३.''तस्माद् विभक्तः आकारः सकलो वासनावलाद् वहिः अर्थत्वरहितः ततो अनालम्बना मतिः. अतएव सर्वे प्रत्यया अनालम्बनाः प्रत्ययत्वात् स्वप्नप्रत्ययवद्...'' प्रज्ञाकरगुप्तकृत वार्तिकालंकार (३।३३० पृ.२२ राहुल सांकृत्यायनसंस्करण).

४.''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा तथानिर्वचनख्यातिः इत्येतख्यातिपञ्चकं, योगाचारा माध्यामिकास्तथा मीमांसकाअपि नैयायिकाः मायिनश्च पञ्च ख्यातीः क्रमाद् जगुः''(भीमाचार्य झलकीकरविरचित न्यायकोश : 'ख्याति'/१).

५.शांकर वेदान्ताभिमत सर्वानर्थहेतुभूत अविद्याकी आवरण तथा विक्षेप शक्तिओंके विचारसे, अथवा वाल्लभ वेदान्ताभिमत व्यामोहिका मायाकी आच्छादिका और अन्यथाप्रतीतिहेतुभूता शक्तिओंके विचारसे भी प्रत्येक भ्रान्तिज्ञानसे नियतपूर्ववर्तिताके वश अधिष्ठानका अभान/अज्ञान और आरोप्यमाण विषयके अन्यथाभान/अन्यथाज्ञानरूप होनेके कारण अख्याति और अन्यथाख्याति सभी विचारकोंके भ्रान्तिकारणतया अथवा भ्रान्तिस्वरूपतया गलेपतित ही प्रतीत होती होनेसे! द्रष्टव्य : ''अख्यातौ वा अन्यथाख्यातौ विश्रमः सर्ववादिनाम्''(मानमेयरहस्यश्लोकवार्तिक=६०-६१।२९५-३०६).

६.भगवद्गीता : २।१६.

७.गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमचरणविरचित ख्यातिवाद(पृष्ठ : १२).

८.''तद्धेदं तर्हि अव्याकृतम् आसीत् तद् नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत असौनामायम्

इदंरूपम्''(बृहदारण्यकोपनिषद् : १।४।७)-''तस्य ह वा एवं पश्यतः एवं मन्वानस्य एवं विजानतः... आत्मतः आविर्भावतिरोभावौ'' (छान्दोग्योपनिषद् : ७।२६।१).

९.''त्रयं वा इदं नाम रूपं कर्म. ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि नामानि बिभर्ति...ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि रूपाणि बिभर्ति...ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि कर्माणि बिभर्ति. तदेतत् त्रयं सद् एकम् - अयम् आत्मो एकः सन् एतत् त्रयम्''(बृहदारण्यकोपनिषद् : १।६।३).

१०.''हन्त तिरोऽसानीति सा गौः अभवत् ऋषभः इतरः... वडवा इतरा अश्ववृषः इतरः... तत् सर्वम् अभवत्. सो वेद अहं वाव सृष्टिः अस्मि अहं हि इदं सर्वम् असृक्षि इति ततः सृष्टिः अभवत्. सृष्ट्यां ह एतस्यां भवति य एवं वेद''(बृहदारण्यकोपनिषद् : १।४।४).

११.''एवञ्च निरुपाधिके रज्जुभुजङ्गादिभ्रमे चक्षुषा सद्रूपैव रज्जुः गृह्यते भुजङ्गस्तु बुद्धिकल्पितो बुद्ध्या विषयीक्रियते... औपाधिकभ्रमेतु चक्षुषा सद्रूपो घटो मिथ्याभूतो विषयतारूपो भ्रमणधर्मः च इति उभयं विषयीक्रियते. तदनन्तरं सदोषबुद्ध्या 'घटो भ्रमणवान्' इति स्थाप्यते'' (प्रमेयरत्नार्णव-ख्यातिविवेक), ''ततः चक्षुर्ग्राह्यात् शुक्त्यादेः अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः बुद्धिवृत्तिरूपा अन्यख्यातिः 'भ्रम'शब्दवाच्या. अन्यथाज्ञानन्तु संशयविपर्यासादिभ्यो भिन्नं मायिकं ज्ञानान्तरमेव नतु भ्रमः... अस्मिन् अन्यथाज्ञाने मायाजन्यधर्मयुक्तो विषयो भासते. 'घटो भ्राम्यति' 'सिता कद्वी' 'शङ्खः पीतः' इत्यादौ...''(निर्णयार्णव.४।६).

१२.द्रष्टव्य : प्रस्थानरत्नाकर (प्रमाणपरिच्छेद प्रथमकल्लोल चतुर्थतरङ्ग).

१३.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यविरचित तत्त्वार्थदीपनिबन्ध(१।६९).

१४.''सत्त्वात् सञ्जायते ज्ञानं रजसो लोभएव च प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च''(भगवद्गीता : १४।१७), ''सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मत्तः स्मृतिः ज्ञानम् अपोहनं च''(भगवद्गीता : १५।१५).

१५.''भूमिरापो... मनो बुद्धिरेव च अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिः अष्टधा'' (भगवद्गीता : ७।४),''सो अकामयत बहु स्यां प्रजायेय इति... इदं सर्वम् असृजत यद् इदं किञ्च तत् सृष्ट्वा... सत् च त्यत् च अभवत्... विज्ञानं च अविज्ञानं च'' (तैत्तिरीयोपनिषद् : २।६). ''माया च अविद्या च स्वयमेव भवति''(नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषद् : ९). ''ज्ञानमेकं पराचीनैः इन्द्रियैः ब्रह्म निर्गुणम् अवभात्यर्थरूपेण भ्रान्त्या शब्दादिधर्मिणा''(भागवतपुराण : ३।३२।२८)की सुबोधिनी भी.

१६.''श्रिया... विद्ययाऽविद्यया शक्त्या मायया च निषेवितम्'' (भागवतपुराण : १०।३९।५५). ''मन्मायामोहितधियः पुरुषाः...''(भागवतपुराण : ११।१४।९).

१७.''तद् आत्मानम् स्वयम् अकुरुत'' (तैत्तिरीयोपनिषद् : २।७), ''आत्मकृतेः परिणामाद्''(ब्रह्मसूत्र : १।४।२६) इनपर महाप्रभुकृत अणुभाष्य भी.

१८.द्रष्टव्य : श्रीलालूभट्टकृत ख्यातिविवेक (पृष्ठ : ८३) तथा प्रस्थानरत्नाकर (प्रमाणपरिच्छेद प्रथमकल्लोल द्वितीय-तृतीय-चतुर्थ तरङ्ग).

१९.General Psychology(Chpt.9/Seeing Colors) by J.P.Guilford.

२०.भगवद्गीता(१८।२१), भागवतपुराण(११।२५।२४-११।२५।६).

२१.द्रष्टव्य : Introduction to Psychology by Clifford T. Morgan (Chpt.Perception/OrganiZation in Perception) and General Psychology by J.P.Guilford (Chpt.10 Seeing:Forms Space and Movement).

२२.द्रष्टव्य : Light And Vision by C.G.Mueller and Mac Rudolph (Chpt.3).

२३.तत्रैव(Chpt.2 p.38).

२४.तत्रैव(Chpt.2 p.39).

२५.A Brief History of Time(Chpt.5 p.74-79) by Stephen Hawking.

२६.द्रष्टव्य : Introduction To Psychology by C.T.Morgan (Chpt.10 p.293)

२७.मुण्डकोपनिषद्(२।२।११), छान्दोग्योपनिषद्(६।८।७—७।२५।१), बृहदारण्यकोपनिषद्(-१।४।१०), श्वेताश्वतरोपनिषद्(३।१५), महानारायणोपनिषद्(२३।१),

२८.General Psychology by J.P.Guilford(Chpt.10 p.253-256)

२९.ibid.(Chpt.13 p.320).

३०.Introduction To Psychology (Chpt.11.p.338).

३१.भागवतसुबोधिनी (३।२६।३०).

३२.तत्त्वार्थदीपनिबन्ध (१।१).

३३.भदन्त धर्मकीर्तिकृत न्यायविन्दुपर धर्मोत्तरी टीका (१।६).

३४.भदन्त अश्वघोषकृत बुद्धचरित (१।४-५).

३५.बृहदारण्यकोपनिषद् (४।३।१४).

३६.ब्रह्मसूत्र (३।२।४).

३७.छान्दोग्योपनिषद् (६।२।३).

३८.आयुर्वेदशास्त्रीय उक्ति आकरस्थल अनिर्ज्ञात.

३९.आकरस्थल अनिर्ज्ञात.

४०.भागवतसुबोधिनी (१०।२५।१३).



चर्चा

ख्यातिवादकी चर्चामें कुछ पुरःस्फुर्तिक विचारबिन्दु

गोस्वामी श्याम मनोहर

राजेन्द्र मिश्र : काश्मीरके प्रत्यभिज्ञादर्शन और श्रीवल्लभके शुद्धाद्वैतदर्शनकी भावभूमिका एकसी प्रतीत होती हैं. ख्यातिके सन्दर्भमें, आपकी दृष्टिमें, इन दोनोंके बीच किस तरहकी भेदरेखा हो सकती है.

गो. श्या. म. : काश्मीरका प्रत्यभिज्ञादर्शन द्वैतको, जो महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यको भी अभिप्रेत है कि द्वैत भी अद्वैतात्मक है, विषय भी ज्ञप्त्यात्मक है, इस अर्थमें तो द्वैतको मिथ्या नहीं मानता है, पारमार्थिक मानता है. ज्ञप्तिसे, परन्तु, अतिरिक्त विषयद्वैतको वह भ्रान्ति मानता है. और भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यके दर्शनमें तो कहीं भी थोड़ा भी द्वैत आया तो वह मिथ्या ही है. वह चाहे औपाधिक हो, चाहे प्रातिभासिक हो, चाहे व्यावहारिक हो या फिर उपासनार्थ कल्पित हो. इसके अतिरिक्त भी बहुत सारे प्रभेद उनके यहां उपलब्ध होते हैं. वे सारेके सारे मिथ्या हैं. वे तो सच्चिदानन्द ब्रह्ममें सत्, चित् और आनन्द को भी द्वैत घटित नहीं मानते हैं. अद्वैतसिद्धिकार 'सत्'की परिभाषा ''नाश्यभिन्नत्वं, जडीभन्नत्वं, दुःखात्यन्ताभावोपलक्षितं'' के रूपमें करते हैं. तो इस अर्थमें उनके वहां अधिक *स्ट्रोंग्* स्वरूपगत अद्वैत है. और काश्मीर शैवदर्शनका अद्वैत उतना *स्ट्रोंग्* नहीं है. श्रीवल्लभाचार्यका अद्वैत भी उसी तरहका है.

बी.के.दलाई : प्रभाकरने अख्याति स्वीकारी है, श्रीवल्लभने भी अख्याति स्वीकारी है और जैनोंने भी कहीं-कहीं 'अख्याति' शब्दका प्रयोग किया है. आपने स्पष्ट किया कि प्रभाकर और वल्लभ की अख्यातिमें भेद है. इन तीनोंकी अख्यातिको आप थोड़ा अधिक स्पष्ट करेंगे ?.

गो. श्या. म. : मेरी समझके अनुसार जैन तो विपरीतख्याति मानते हैं. कहीं अख्याति भी कही हो सकती है. जैनदर्शनमें ज्ञानका प्रभेद : मति, श्रुति, अवधि, मनःप्रत्यय और केवल के रूपमें वर्णित है. इनमेंसे अवधि, मनःप्रत्यय और केवल को कुछ क्षणकेलिये एक ओर रख कर चलते हैं. क्योंकि इनके बारेमें जैनदर्शनमें स्वयंमें मतभेद है. कुछ लोग ''मतिश्रुत्यवधयः विपर्यासश्च'' कह कर अवधिको मति-श्रुतिके पीछे रखते हैं. और अकलङ्क सदृश अवधिज्ञानको 'स्वाभाविक ज्ञान' कह कर इन्द्रियजन्य ज्ञान नहीं मानते हैं. चाहे वह क्षायौपयिक हो चाहे भवौपयिक हो. परन्तु मति और श्रुति ज्ञानमें ही भ्रान्ति सम्भव है. अन्य ज्ञानोमें भ्रान्ति सम्भव नहीं है. मनःपर्ययज्ञान जैनोंकी ज्ञानमीमांसाका *क्रक्स्* है. जहां द्रव्य और द्रव्यके पर्यायों को हम अपनी स्वाभाविक बुद्धिसे समझ लेते हैं वह 'मनःपर्यय' है. जब द्रव्यके पर्याय समझमें आते हों पर द्रव्य समझमें नहीं आता हो तब अख्याति हो जाती है. अर्थात् आप कुछ जान नहीं पाए. जब आप द्रव्य और द्रव्यके अनन्त पर्यायोंको जान पाते हैं तब तो आप केवलिन् हो गए. पर केवल बहुत सारे पर्यायोंको जान पाए, जो अनेक मनुष्य जानते हों, तो मनःपर्यय हुवा. और मति-श्रुतिमें अवग्रह, ईहा, अवाय धारणा इन सबमें असम्यग्दर्शनसे प्रभावित मति पूरा ग्रहण नहीं करती है, इस अर्थमें अख्याति

है. परन्तु जब उनको पूछा जाता है तब वे कहते हैं कि यह विपरीतख्याति है. ऐसा उनका सिद्धान्त है.

यज्ञेश्वर शास्त्री : सदसत्ख्याति भी जैनोंने माना है.

गो. श्या. म. : सदसत्ख्याति तो अनेकान्तवादी होनेके कारण सत्पर्याय, असत्पर्याय, सदसत्पर्याय आदि सप्तविध पर्यायोंमें तृतीय पर्यायतया आ सकती है परन्तु अन्यथाख्याति स्पष्टतया... अख्याति उस अर्थमें है कि कोई पर्याय आपको ज्ञात नहीं हो रहा है. और महावीरस्वामीको अनन्त द्रव्योंके अनन्त पर्याय ज्ञात हैं. इस अर्थमें अख्यात कुछ भी नहीं है. और हम जैसे लोगोंको कुछ ज्ञात है कुछ ज्ञात नहीं है. इस तरह अख्याति है. परन्तु भ्रमके विषयमें जब उनसे पूछा जाता है तब वे अख्याति कहते हों ऐसा कहीं भी मुझको नहीं लगा है, अन्यथाख्याति अथवा विपरीतख्याति ही उनकी ठीक लगती है.

आपका दूसरा प्रश्न प्रभाकर और वाल्लभ की अख्यातिमें भेदके बारेमें था. प्रभाकर भेदवादी है. इसके कारण जहां स्वाभाविक भेद अर्थात् दो भिन्न वस्तुएं हैं, जैसे गृहीत और स्मृत, वे इतरेतरात्मक नहीं होते हैं. ऐसी वस्तुओंमें अविवेकका ख्यान अख्याति है. और वाल्लभ दर्शनमें तो इतरेतरात्मकता मान्य है. हम तो यह कहेंगे कि इतरेतरात्मकताका ज्ञान न होना अख्याति है. यह मूलभूत भेद है.

अम्बिकादत्त शर्मा : आचार्यश्रीके व्याख्यानमें विज्ञानका पक्ष बहुत अच्छे प्रकारसे उभर कर सामने आया है. मुझको लगता है कि इसके पीछे इनके दो मुख्य प्रयोजन रहे हैं. पहला तो यह कि परम्परागत प्रकारसे हम जो भ्रान्तिज्ञानके स्वरूप और कारणों की चर्चा करते हैं उसमें आधुनिक

विज्ञानके अधुनातन आविष्कारोंको भी उसमें सम्मिलित कर ख्यातिकी चर्चाको व्यापक दृष्टि प्रदान करनी चाहिये. दूसरा आचार्यश्रीका अन्तर्निहित प्रयोजन हमको यह भी प्रतीत होता है कि; क्योंकि, विज्ञानसम्मत अवधारणाएं शुद्धाद्वैतसम्मत अन्यख्यातिकी अवधारणासे सपक्षता रखती है, अतः विज्ञान उनकी मान्यताको कहींसे समर्थन देगा. क्योंकि *ऑब्जेक्टिविटी* को विज्ञान प्रस्तावित करेगा, उसकी सुरक्षा करेगा और वह *ऑब्जेक्टिविटी* अन्यख्यातिकेलिये उपयोगी होगी. लेकिन, मेरा ऐसा मानना है कि यदि आपकी दृष्टि ऐसी रही है कि विज्ञानसम्मत ख्यातिकी अवधारणासे जोड़ कर अन्यख्यातिका जो स्वरूप उभर कर सामने आएगा वह आपके पक्षमें जायेगा तो मुझे ऐसा लगता है कि विज्ञानसम्मत ख्यातिकी धारणा या विज्ञानसम्मत विश्वकी अवधारणा *सब्जेक्टिविटी* से बाहर निकल नहीं पाती है. वह *प्योर् ऑब्जेक्टिविटी* को सिद्ध नहीं कर पाती है. क्योंकि आप जिन-जिन बातोंकी चर्चा कर रहे हैं उसका *लोकस्* है *टाईम् एन्ड् स्पेस् कन्टीन्युअम्* का *रिलेटिविटी* का सिद्धान्त. सब चीजें-घटनाएं ऐसी इसलिये प्रतीत हो रही हैं क्योंकि वे *रिलेटिविटी* के अन्दर हैं. सबका आधारभूत सिद्धान्त वही है. लेकिन जब हम उसी सिद्धान्तपर विचार करते हैं और जब हम *ऑब्ज़र्वर्* को भी सामने रखते हैं तब *रिलेटिविटी* के सम्बन्धमें कहा जाता है कि द *होल् स्ट्रक्चर् ऑफ् रिलेटिविटी सीम्स् टु बि एस्केप्ड् फ्रोम् द सब्जेक्टिविटी*. तो सब कुछ द्रष्टाके केन्द्रमें रहनेसे आत्मनिष्ठतामें पर्यवसित हो जाता है. इसलिये विज्ञानकेद्वारा वस्तुनिष्ठताका समर्थन बहुत आवश्यक नहीं है. क्योंकि वह बहुत आगे तक नहीं

चल सकता है.

और दूसरी बात यह है कि यदि हम हमारे परम्परागत सिद्धान्तोंको विज्ञानके माध्यमसे समर्थित करना चाहें अथवा उनका विरोध करना चाहें, किसीको आपका आलेख पढ़ कर ऐसा भी लक सकता है कि धत्! हमारी परम्परागत चर्चाएं तो बेकारकी हैं, पोंगा पण्डिताई है, विज्ञानने सिद्धान्तोंको सुनिश्चित कर दिया है तब फिर परम्परागत चर्चाओंकी क्या प्रासङ्गिकता है? इस सम्बन्धमें मुझे यही कहना है कि प्राय: आजकल ऐसा प्रचलन है कि जब भी तात्त्विक सिद्धान्तोंकी चर्चा की होती है तब उसमें विज्ञानको सम्मिलित कर लिया जाता है. कभी-कभी ऐसा लगता है कि विज्ञानके प्रति हमारे मनमें ऐसा *इन्फीरियॉरिटि कॉम्प्लेक्स्* बन गया है कि जिसके कारण हम अपने दर्शनको विज्ञानके समानान्तर खड़ा करके अपने अहंको बढ़ाना चाहते हैं. इस प्रकारसे अहंका बढ़ाना बिलकुल नाजायज़ है. क्योंकि हमारी दार्शनिक दृष्टि अलग है, विज्ञानकी दृष्टि अलग है. हमारा दार्शनिक चिन्तन मोक्षसे सम्बन्ध रखता है. हम ब्रह्मका विवेचन करते हैं तो उस परम उद्देश्यकी प्राप्तिके लिये एक स्वीकृत तत्त्वमीमांके परिप्रेक्ष्यमें करते हैं. और उस स्वीकृत परिप्रेक्ष्यमें विज्ञान यदि कोई विरोध खड़ा करता है तो उससे बहुत प्रभावित होनेकी आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसकी दृष्टि अलग है और हमारा प्रयोजन अलग है.

बलिराम शुक्ल : विरोध आता है तो हम अपने सिद्धान्तमें संशोधन कर सकते हैं.

अम्बिकादत्त शर्मा : बिलकुल संशोधन करनेकी आवश्यकता नहीं है. हमारी और उनकी व्याख्या बिलकुल अलग है. तीसरी बात

स्वप्नके सम्बन्धमें है. बौद्धोंके खण्डनार्थ आपने बड़ा अच्छा उदाहरण प्रस्तुत किया है कि स्वप्न निरालम्बन नहीं है. स्वयं मायादेवीको ही उदाहरण बना लिया. लेकिन मेरा उसमें ऐसा मानना है कि योगाचार विज्ञानवादी भ्रमको उदाहरण नहीं बनाता. प्रारम्भिक योगाचारमें भ्रमको उदाहरण बनाया गया लेकिन बादमें उनको यह समस्या हुई कि भ्रमको उदाहरण बनानेसे उनके निरालम्बनवाद या विज्ञानवाद केलिये उचित नहीं होगा, कहीं न कहीं अधिष्ठान आ जायगा. इसीलिये बादमें उन्होंने स्वप्नको दृष्टान्त बनाया. स्वप्नको दृष्टान्त बनानेके पीछे निरालम्बनवाद सिद्ध करना वह उनका उद्देश्य नहीं था. उनका उद्देश्य यह था कि हम किसी दृष्टान्तसे हम एक ऐसी स्थितिको बतला सकें कि जहां चेतना वस्तुओंकी सृष्टि करती हो. तो इस प्रयोजनसे स्वप्नको उदाहरण बनाना अलग बात है और स्वप्नकी निरालम्बनताको सिद्ध करना दूसरी बात है. तो हमारी समझमें उनकी दृष्टिसे यदि विचार किया जाय तो जहां भी वे स्वप्नका दृष्टान्त देते हैं वहां उनका उद्देश्य स्वप्नकी निरालम्बनताको सिद्ध करना नहीं है अपितु चेतनाकी सृजनशीलताको सिद्ध करना है. चेतना वस्तुका सृजन करती है, उसका बाहर प्रक्षेपण करती है.

गो. श्या. म. : पहली बात तो यह किं वाल्लभ सिद्धान्तके समर्थनार्थ ही उसकी आधुनिक विज्ञानके साथ तुलना करनेका यदि मेरा एकमात्र हेतु होता तो विज्ञान जहांपर *इल्युज़न्* कहता है वहां मैं विज्ञानको यह क्यों कहता कि विज्ञानको उसे 'औपाधिक प्रत्यक्ष' कहना चाहिये *इल्युज़न्* नहीं कहना चाहिये. तो जिस तरहकी *इन्फीरियोरिटि कॉम्प्लेक्स* आप सोच रहे हैं, वैसी बात यदि होती

तो विज्ञानको मैं ऐसी बात क्यों कहता! मैं तो विज्ञानको भी यह समझाना चाह रहा हूं कि उसके निरूपणमें अपूर्णता है. जहां तक वैज्ञानिक निष्कर्षोंकी भारतीय दर्शनके साथ सपक्षता अथवा विपक्षता का चिन्तन करने या न करने का प्रश्न है, इस सन्दर्भमें हमें यह सोचना होगा कि जब प्रत्यक्षदृष्ट विषयोंके विषयमें हमारे यहां भी विचार किया ही गया है. जैसे यह भ्रमका विचार, प्रमाणविचार, कार्यकारणभाव-सम्बन्धी विचार इत्यादि. इन सब विषयोंमें तत्तत्कालमें जो भी उपकरण उपलब्ध थे उनके आधारपर और व्यावहारिक दृष्टान्तोंके आधारपर विचार किया ही गया है. तो आज जो विकसित वैज्ञानिक उपकरण उपलब्ध हुवे हैं, उनको आधार बना कर इन विषयोंका विचार करनेसे परहेज रखनेमें भी हमारी कोई *इन्फीरियोरिटि कॉम्प्लेक्स* काम कर रही होती है, ऐसा मुझको लगता है. मेरी यह प्रार्थना है कि उस *इन्फीरियोरिटि कॉम्प्लेक्स* से भी हमको बाहर आना चाहिये. अत: न तो आधुनिक वैज्ञानिक निष्कर्षोंका झंडा ले कर दौड़ना चाहिये और न उनसे किसी तरहका परहेज रखना चाहिये. हर बातका विषयविभागसे विचार करना चाहिये. रही बात यह कि भारतीय दर्शनके मोक्षप्रयोजनक चिन्तन होनेकी. तो जो मोक्षप्रयोजनक चिन्तन हो वह जहां तक मोक्षचिन्ता करता हो तब तक तो किसीको कोई आपत्ति नहीं हो सकती है. यथा हमारे शुद्धाद्वैत-ब्रह्मवादका जो चिन्तन है वह ब्रह्मकी लीलाका चिन्तन है. अब मैं ब्रह्मकी लीलाका चिन्तन करता हूं तो उसमें बलिरामजीको क्या आपत्ति हो सकती है! परन्तु जब मैं अन्यथाख्यातिका निराकरण करता हूं तब बलिरामजीको आपत्ति हो सकती

है और वे कह सकते हैं कि अन्यथाख्यातिका विचार ब्रह्मकी लीलाका चिन्तन नहीं है. वह तो व्यवहारका विषय है. अतः उसका विचार प्रत्यक्ष व्यवहारादिके आधारपर होना चाहिये. तो जब बलिरामजीसे चर्चा करनेमें मुझको कोई परहेज नहीं है तो वैज्ञानिकोंसे चर्चा करनेमें मुझको क्यों परहेज होनी चाहिये. मेरा कहना केवल यह है कि संवाद तो किसीके भी साथ हो ही सकता है. वाल्लभ दर्शन शब्दप्रमाणको परमप्रमाण मानता है. वाल्लभ दर्शनपर मुम्बई युनिवर्सिटिसे एक पी.एच्.डी. थीसिस् लिखी गई. उसमें उसकी लेखिकाने लिखा है कि ''वल्लभाचार्यने शब्दप्रमाणकी बलिवेदिपर सारे तर्कोंका और प्रत्यक्षानुभूतियोंका बलिदान कर दिया है''. उसके जवाबमें मैनें लिखा था कि बलिदान श्रीवल्लभाचार्यनें नहीं दिया, वह ते श्रीशङ्कराचार्यने यह कह कर दिया था कि ''**रूपाद्यभावाद् हि न अयमर्थः प्रत्यक्षस्य गोचरो, लिङ्गाद्यभावाच्च नानुमानादीनाम्, आगममात्रसमधिगम्यएवत्वयम् अर्थो धर्मादिवत्**''. तो बलिदान तो उन्होंने ही कर रखा है. परन्तु उसका पुण्यलाभ श्रीवल्लभाचार्यको मिला! तो मैं यह नहीं मानता हूं कि चर्चा नहीं हो सकती है. गांधीनगरमें शब्दखण्डपर जब सङ्गोष्ठी आयोजित हुई थी तब श्रीप्रदीप गोखलेजीने पत्रमें लिखा था कि शब्दप्रामाण्यवादियोंसे क्या चर्चा हो सकती है. तब भी यही मैनें कहा था कि शब्दप्रामाण्यवादियोंको ऐसा कहना भी तो चर्चा ही है. खण्डनखण्डखाद्यकार कहते हैं कि ''चर्चा किसी तरहके नियमोंको माने बिना नहीं हो सकती यह चर्चा जो करने बैठे हो सो नियम मान कर थोड़े ही कर रहे हो तो 'कुछ नियम स्वीकारे बिना चर्चा नहीं

की जा सकती’ विधान निरर्थक ही सिद्ध होता है! तो अब चर्चा तो आपने कर ही ली. आपका हम स्वागत करते हैं. आप अपनी बात बता देना हम हमारी बात बता देंगे’’. तो मेरे हिसाबसे चर्चा तो हो ही सकती है. मैं यह नहीं मानता हूं कि विज्ञान और दर्शन, विज्ञान और धर्म या विज्ञान और दन्तकथओंके बीच भी चर्चा नहीं हो सकती है. *सायन्टिफिक् फिक्शन्* भी लिखनी हो ता लिखी जा सकती है. क्योंकि हम जानते हैं कि *एच्. जी.वेल्स्* के बहुत सारे *फिक्शन्स्* के आधारपर विज्ञानके आविष्कार हुवे हैं. भगवान्‌ने मनुष्यको वाणी जैसा महान् वरदान दिया है ‘‘सत्यमपि वदति, असत्यमपि वक्तुम् शक्नोति’’ तो असत्य लगता है तो विरोध करो. सत्य लगता है तो स्वीकार करो. इसमें व्यर्थमें *इन्फिरियोरिटि कॉम्प्लेक्स्* या *सुपिरियोरिटि कॉम्प्लेक्स्* खोजना मेरे हिसाबसे अनावश्यक है.

अम्बिकादत्त शर्मा : आचार्यजी! *इन्फिरियोरिटि* और *सुपिरियोरिटि* का ही प्रश्न नहीं है, मेरा प्रयोजन यह था कि प्राय: यह देखा जाता है कि जब भी हम हमारे दर्शनकी चर्चामें विज्ञानको सम्मिलित करते हैं तब उसमें व्यत्यास उत्पन्न हो जाता है. उदाहरणके तौर पर आप भ्रान्तिको ही लीजिये. आपने इतने प्रकारके विज्ञान सम्बन्धी उद्धरणोंको दिखलाया. प्रकाशतरङ्गका दृष्टान्त दिया. *रिलेटिविटि* को आधार बनाया. *रिलेटिविटि* के अनुसार किसी भी चीज़को किसी एक स्थानमें निश्चित किया ही नहीं जा सकता है. इस दिशासे जो चीज़ जैसी दिखलाई दे रही है वह उस दिशासे दिखलाई नहीं देगी. तो उसके किस सिद्धान्तको स्थिर मान कर हम उसपर चर्चा करें!

गो. श्या. म. : साइंस्का कोई सिद्धान्त स्थिर नहीं होता है. 'साइंस्'का स्वभाव है : निरन्तर प्रयोग और निरीक्षण पर आधारित विकसमान ज्ञान. केवल विकसित ज्ञानका नाम 'साइंस्' नहीं है.

बलिराम शुक्ल : विज्ञानके किसी भी सिद्धान्तको अन्तिमेत्थम् तो माना ही नहीं जाता है.

गो. श्या. म. : सच बात है. और रही बात *रिलेटिविटि* के सब्जेक्टकी ओर मुड़नेकी. मैं इस बातसे सहमत नहीं हूं. बहुस सारी बातें हम जब *आईडियालिस्टिक्* या *इम्पिरिसिस्टिक् बायस्* रख कर साइंस्के निर्णयोंको देखते हैं तब हमको ऐसा लगता है. अन्यथा, साइंस् तो आज यह कहता है कि चेतनाको हम उत्पन्न कर सकते हैं. और जिस चेतनाको भौतिक पदार्थोंसे उत्पन्न किया जा सकता है, वह चेतना *रिलेटिविटि* का चिन्तन क्या करेगी! *दिस् इज़ अ फार फेच्ड् कॉन्सेप्शन्.* चेतना खुद जड़पदार्थका परिणाम होने जा रही है. यह चार्वाक् जैसा "**किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत्**" जैसा सिद्धान्त है. हमारी चेतना *रिलेटिविटि* को भलीभांति कहां समझ पाती है! दस करोड़ प्रकाशवर्षकी दूरीपर कोई तारा है उसकी चेतनासे कोई सङ्कल्पना ही हो नहीं पाती है. ऐसी बहुत सारी चीज़ें कि जिनकी हम सङ्कल्पना भी नहीं कर पाते हैं, उसको भी साइंस् कहता है कि वे हैं. तो वह *सब्जेक्टिव्* कैसे हो सकती हैं? यद्यपि वह किसी अन्य सन्दर्भमें है पर मुझे बर्ट्रेन्ड् रसेल्का एक वचन याद आ रहा है : All such philosophies can best be removed by a little knowledge of astronomy हम अनन्तकी सङ्कल्पना ही नहीं कर सकते हैं. इसलिये मुझको नहीं लगता है कि अब *सब्जेक्टिविटि* और *ऑब्जेक्टिविटि*

के बीच हम कोई *वॉटर्‌टाईट्‌ कम्पार्टमेन्ट* खड़ा कर सकते हैं. *सब्जेक्ट्‌* अधिक *ऑब्जेक्टिव्‌* बन गया है और *ऑब्जेक्ट* अधिक *सब्जेक्टिव्‌* बन गया है. रसेल्‌ उपहासमें कहता है: What is matter? Never mind. What is mind? Doesn't matter. *न्यूट्रल्‌ मोनिज़म्‌* का उसका सिद्धान्त था इसलिये वह यह कह सकता है. मुझे ऐसा लगता है कि There can be an another proposition: "What is mind? It is material. What is matter? It is mental.

अम्बिकादत्त शर्मा : यह प्रश्न अलग है कि Mind is a by-product of matter and matter is a by-product of mind. लेकिन *रिलेटिविटि* में *ऑब्जर्वर्‌* और *ऑब्जेक्ट्‌* को ज़ब हम *एज़्‌ इट्‌ ईज़्‌ पॉज़िशन्‌* में लेते हैं और उसमें भी जब *रिलेटिविटिको एनलाईज़्‌* करनेका प्रयत्न करते हैं तो उसमें *बाय्‌-प्रोडक्ट* होनेका प्रश्न ही नहीं उठता है. यह तो *कॉस्मोलोजिकल्‌* प्रश्न है. जहां तक *रिलेटिविटि* का सम्बन्ध है we take the discourse of world where at one point there is an observer and at another point there is an object और उसमें जब हम *ऑब्जर्वर्‌* को लेते हैं तब ... जैसे *काप्रा. काप्रा* का यह वचन है कि Itself rilativity is an escape from subjectivity तो अन्तत: *सब्जेक्टिविटि* का ही सिद्धान्त उभर कर सामने आयेगा.

गो. श्या. म. : *फ्रित्ज़ोफ्‌ काप्रा* यह बात कहते यह सच हैं. मैने भी *काप्रा* को पढ़ा है. लेकिन मैं इस विषयमें उनसे सहमत नहीं हूं. मैं यह मानता हूं कि जिस प्रकारसे विज्ञान आज विकसित हुवा है उसके सामने *सब्जेक्टिविटि* और *ऑब्जेक्टिविटि* अब बहुत *नेरो कॉन्सेप्ट* रह गये

हैं. *सब्जेक्ट्* अधिक *ऑब्जेक्टिव्* बन गया है और *ऑब्जेक्ट* अधिक *सब्जेक्टिव्* बन गया है. *सब्जेक्टिविटि* और *ऑब्जेक्टिविटि* के बीच खड़े किये जाते *वॉटर्टाईट् कम्पार्टमेन्ट* is no more working concept. अब तो स्थिति वहां तक पहुंच गई है कि विज्ञान कहता है कि हमारे अन्दर जो श्रद्धा होती है वह किन्हीं केमिकल्स्के कारण पैदा होती है. यदि उन केमिकल्स्को निकाल दिया जाय तो श्रद्धा होनी बन्द की जा सकती है. अनुसन्धानकर्ताओंने दीमाग़के उस हिस्सेको भी *मार्क् आउट्* करके दिखलाया है. इसी तरह हमारे अन्दर जो स्वीकृतिकी भावनाएं हैं उनके बारेमें भी ऐसा ही है. यदि उन केमिकल्सको निकाल दिया जाय तो आदमी किसी बातका स्वीकार ही नहीं कर पायेगा. इसी तरह अब तो *चिप्स्* को भी हमारे दीमाग़में बैठाया जा सकता है. तो पुन: वही बात है : *सब्जेक्ट्* अधिक *ऑब्जेक्टिव्* बन गया है और *ऑब्जेक्ट* अधिक *सब्जेक्टिव्* यही मेरा कहना है.

बलिराम शुक्ल : अनुमित्यात्मक भ्रम, शब्दबोधात्मक भ्रम यह जो आपने कहा है उसको नैयायिक भी स्वीकार करते हैं.

गो. श्या. म. : सच बात है. परन्तु अक्सर होता यह है कि भ्रान्तिका लक्षण ऐसा बना दिया जाता है कि फिर वह सब प्रकारके भ्रमोंपर घटित नहीं होता है. तो मेरे हिसाबसे वह क्षति है.

बलिराम शुक्ल : नैयायिकोंने भ्रान्तिकी परिभाषा ऐसी कर दी है कि वह सबके ऊपर लागू की जा सकती है.

कश्चित् : आभास और भ्रान्तिमें आप किस प्रकारसे अन्तर करते हैं?

गो. श्या. म. : 'आभास'के 'आ'के दोनों अर्थ हो सकते हैं: आसमन्तात् भान और ईषद् भान. भास यदि आसमन्तात् होता

है तब भ्रान्ति नहीं है. पर ईषद् होता है तब अख्याति होती है. ईषद्भासका मतलब ही यह है कि कुछ भास नहीं भी होता है. इसीलिये भ्रान्तिकी सम्भावना रहती है. यही कारण है कि हम अख्यातिको भ्रान्तिकी जनक मानते हुवे उसको अन्यख्यातिकी कारणकोटिमें रखते हैं.

यज्ञेश्वर शास्त्री : करणदोषका प्राधान्य है अथवा कारणदोषका प्राधान्य है?

गो. श्या. म. : धर्मकीर्तिकी विवेचनाके प्रसङ्गमें मैनें उसका विस्तारसे विवेचन किया है.

यज्ञेश्वर शास्त्री : सोपाधिक भ्रममें करणदोष अधिक है.

गो. श्या. म. : सर्वत्र तथा न भवति. कुत्रचित् करणदोषः कुत्रचित् व्यापारदोषः, कुत्रचिद् अन्योऽपि कश्चन दोषः आगच्छति. जैसे धर्मकीर्ति कहते हैं कि चलती नावमेंसे तटगत वृक्ष चलते हुवे दिखलाई देते हैं. वहां पर करणदोष नहीं है, वहां आश्रयगत दोष है. यह अच्छी विवेचना है.

अम्बिकादत्त शर्मा : आचार्यजी! धर्मकीर्ति निर्विकल्पक भ्रान्तिको भी स्वीकारते हैं. तो क्या वाल्लभ प्रक्रियामें भी निर्विकल्पक भ्रान्तिको स्वीकार किया जा सकता है?

गो. श्या. म. : नहीं. क्योंकि भ्रान्ति स्वयं हमारे यहां विकल्पावगाही ज्ञान है.

अम्बिकादत्त शर्मा : यदि निर्विकल्पक भ्रान्ति मान्य नहीं है तो द्विचन्द्रदर्शनकी व्याख्या आप कैसे करेंगे?

गो. श्या. म. : औपाधिक भ्रम है.

किशोरनाथ झा : इन्होंने एक निरुपाधिक और दूसरा सोपाधिक दोनों प्रकारके भ्रम माने हैं. शुक्तिमें रजतका ज्ञान तो निरुपाधिक भ्रम है और द्विचन्द्रदर्शनादि औपाधिक भ्रम होते हैं.

अम्बिकादत्त शर्मा : सोपाधिक भ्रम माननेपर भी द्विचन्द्रदर्शनको पृथक् करना

पड़ेगा. क्योंकि "पीत: शङ्ख:"में शङ्खपर पीतत्वका आरोप है. लेकिन एक ही देश-कालमें समान्तर रूपसे दो सर्पकी भ्रान्ति थोड़े ही होती है. यहां तो दो चन्द्र दिखलाई देते हैं...(कोलाहल)

बलिराम शुक्ल : भ्रान्तिमें करणगत, कारणगत, प्रमाणगत ऐसे अनेक दोष होते हैं.

गो. श्या. म. : केशोण्ड्रककी अपने यहां जो व्याख्या की गई है उससे भिन्न विचित्र बात आधुनिक विज्ञान हमको बतलाता है. उसके अनुसार हमारे *लेन्स्* और *रेटिना* के बीचमें एक *जेली* होती है. उसमें कुछ *फायबर्स्* तैरते होते हैं. अल्पप्रकाशमें हम उनको देख नहीं पाते हैं. प्रकाशके तीव्र होनेपर वे भी हमें दिखलाई देने लगते हैं. अतएव जो है वही दीख रहा है. ऐसी कोई चीज़ नहीं दिखलाई देती है कि जो न हो. परन्तु, अन्दर हैं फिर भी बाहर दिखलाई दे रहे हैं इसलिये भ्रान्ति हो गई.

अम्बिकादत्त शर्मा : मैं अपना प्रश्न स्पष्ट करता हूं. ख्यातिवादमें एक पङ्क्तित है कि अल्प आवरण जहां है वहां संशय होता है और प्रबल आवरण जहां है वहां भ्रम होता है. तो प्रश्न यह है कि यदि प्रत्येक भ्रमज्ञानकी पूर्वावस्था संशयरूपा होती हो तो अल्प आवरणसे अत्यल्प आवरण और उसको और कम करते जायें तो निर्विकल्पक भ्रान्ति स्वीकार लेनी पड़ेगी. वहां भी आवरणकी सम्भावना बन सकती है.

गो. श्या. म. : संशय अल्पावरणसे होता है और भ्रम अधिक आवरणसे होता है, एतावता संशय भ्रमका नियतपूर्वभावी हो यह हमको मान्य ही नहीं है. ऐसी स्थितिमें यह प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता है.

अम्बिकादत्त शर्मा : अल्प और प्रबल का जो भेद है वह तो बुद्धिकेद्वारा इन्द्रियोंपर उपकार करनेसे है. तो वहां प्रश्न होगा कि वह उपकार सकृत् है या क्रमश: है ?

गो. श्या. म : बुद्धि अपनी सात्त्विक - राजस - तामस अवस्थाके भेदसे इन्द्रियोंके ऊपर कभी सकृद् उपकार करती है कभी असकृद् उपकार करती है. कभी सकृद् अनुपकार करती है और कभी असकृद् अनुपकार भी करती है. तो अल्पता और महत्ता का प्रभेद इस तरहसे बतलाया गया है : जब बुद्धिमें राजसगुणका उद्रेक होता है तब संशय होता है और तमोगुणका उद्रेक होता है तब भ्रम होता है. अल्पता और अनल्पता सात्त्विक अवस्थासे प्रच्युतिके अर्थमें है. प्रस्थानरत्नाकरके संस्करणमें मैने इन त्रिगुणोंको पुन: त्रिगुणित करके नों प्रकार बतलाये हैं.



अनिर्वचनीयख्याति:

डॉ. श्रीसुधांशुशेखर शास्त्री

वस्तुतो भ्रम: सर्वानुभवसिद्ध:. यतो हि साधारणजनानां अथच विदुषामपि तादृशो अनुभवो जायते यद् ''इदं रजतम्'' इत्यत्र ''अस्माकं भ्रान्ति: जाता'' इति. अतो भ्रम: सर्वानुभवसिद्ध:. भ्रमस्थले पञ्चख्यातय: प्रसिद्धा:. यद्यपि ह्यो अतिरिक्ता: ख्यातयोऽपि गोस्वामिवर्यै: उपस्थापिता: किन्तु विभ्रमविवेके पञ्चख्यातय: परिगणिता:. अन्यासां सर्वासां ख्यातीनां तत्रैव यथायथं अन्तर्भावं क्रियते. तत्र पञ्चख्यातीनां विषये उक्तो वर्तते :

''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्याति: ख्यातिरन्यथा,
तथाऽनिर्वचनीयख्यातिरित्येतत् ख्यातिपञ्चकम्''

एता: ख्यातय: सन्ति. कस्य दर्शनस्य का असौ ख्याति: वर्तते तत्रापि तत्रैव उल्लेखो वर्तते.

''योगाचारो माध्यमिक: तथा मीमांसकोऽपि च,
नैयायिकोऽद्वैतिनश्च ख्यातिरेता: क्रमाज् जगु:''.

आत्मख्याति:

तत्र आत्मख्यातिपक्षो बौद्धानाम्. योगाचारबौद्धानां मते ज्ञानात्मकं सर्वम्, अत: आन्तरं यद् रजतं तस्यैव भ्रमो जायते. तत्र आन्तरे रजते बाह्यत्वस्य समारोप: क्रियते. यद्यपि बाह्यत्वमपि ज्ञानात्मकमेव. ज्ञानातिरिक्तं नास्ति किञ्चित्. तथाऽपि तेषां दर्शने इदं स्वीकृतं यत् ज्ञानात्मकं यद् बाह्यत्वं तद् आन्तरे ज्ञानात्मके रजते आरोप्यते. एवं बाह्यास्तित्ववादिनो: सौत्रान्तिक - वैभाषिकयो: मते बाह्यं वस्तु अस्ति. सौत्रान्तिकमते अनुमेयं,

वैभाषिकमते प्रत्यक्षमपि वर्तते इति अन्यत्. किन्तु बाह्यं वस्तु अस्ति. अतो बाह्ये ज्ञानाकारस्य रजतस्य समारोपः ताभ्यां स्वीक्रियते. अनया रीत्या आत्मख्यातिपक्षः समर्थितः.

असत्ख्यातिः

असत्ख्यातिपक्षे मतद्वयं दृश्यते. तत्र सर्वांशेऽपि असतएव भासनं जायते इति एकं मतम्. संसर्गांशे असतः प्रकाशनं जायते इति अपरं मतम्. तत्र माध्यमिकमते प्रथमः पक्षः स्वीकृतः. तत्र, वस्तुतो, रजतमपि असदेव वर्तते. इदमात्मकं यद् वस्तु तदपि असदेव. तयोः संसर्गोऽपि असन्नेव. अतः सर्वांशेऽपि असत्ख्यातिः माध्यमिकेन स्वीकृता.

न्याय - वाचस्पत्यमते संसर्गांशे भ्रमः स्वीक्रियते. तेषाम् अयम् अभिप्रायो यद् रजतमपि सत्यं 'इदं' पदार्थोऽपि सत्यः किन्तु तयोः यः खलु संसर्गः, इदमानुयौगिको रजतप्रतियोगिकः तादात्म्यं अथच इदमानुयौगिको रजतत्वप्रतियोगिको यः समवायः सच कुत्राऽपि प्रसिद्धो नास्ति. अतः तस्य यदि प्रतीतिः जायते तर्हि संसर्गांशे असतः प्रतीतिः जायते इति असत्ख्यातिपक्षः तैः स्वीक्रियते.

जैनसिद्धान्ते यद्यपि सदसत्ख्यातिः विपरीतख्यातिः इति केनचिद् उच्यते किन्तु तेषां स्याद्वादमञ्जर्यां असत्ख्यातिपक्षः उल्लिखितः. मन्ये तावत् तेषां मतेऽपि असत्ख्यातिपक्षएव स्यात्.

अख्यातिः

अख्यातिपक्षः प्रभाकरस्य. प्राभाकरेण ज्ञानद्वयं स्वीक्रियते. तस्य मते भ्रमत्वं न ज्ञानगतं अपितु व्यवहारगतम्. असंसर्गाग्रहसारूप्याद् यो विशिष्टव्यवहारो जायते ''इदं रजतम्'' इति तत्र भ्रमत्वस्य स्वीकारः, नतु ज्ञानगतं भ्रमत्वं वर्तते इति तेषां सिद्धान्तः. 'इदम्' इत्याकारकं ज्ञानम् अनुभवात्मकं ज्ञानम्. 'रजतम्' इत्याकारकं ज्ञानं स्मरणात्मकम्.

एवं ज्ञानद्वयात्मकं तैः स्वीक्रियते. अतो अख्यातिपक्षः प्रभाकरस्य इति प्रसिद्धिः.

अन्यथाख्याति

अन्यथाख्यातिपक्षस्तु नैयायिकानाम्. भट्टेनाऽपि स्वीक्रियते इति कुत्रचित् लिखितम् अस्ति. नैयायिकानाम् अयम् आशयः. देशान्तर्गतं यद् रजतं तदेव अत्र भासते. तेन साकं इन्द्रियसन्निकर्षस्तु नास्ति किन्तु लौकिकइन्द्रियसन्निकर्षस्य अभावेऽपि अलौकिकसन्निकर्षम् आदाय देशान्तरीयस्य रजतस्य अथवा देशान्तरीयरजतगत-रजतत्वस्य अत्र समारोपः तैः स्वीक्रियते. एवम् तेषां मते अन्यथाख्यातिः स्वीकृता.

सत्ख्यातिः

सत्ख्यातिपक्षः श्रीमद्रामानुजाचार्याणाम्. सत्ख्यातिपक्षस्य आत्मख्यातौ अन्तर्भावः क्रियते केनचित्, केनचिच्च पार्थक्येन स्वीक्रियते. तेषां मते पञ्चीकरणप्रक्रियाम् अनुसृत्य ते वदन्ति यद् 'इदं'पदार्थस्य अवयवैः सह रजतस्याऽपि अवयवाः तत्र सन्ति. 'अतो यदा रजतस्य भानं जायते तर्हि सत्यस्यैव रजतस्य भानं जायते इति तेषां प्रक्रिया.

अनिर्वचनीयख्यातिः

अनिर्वचनीयख्यातिः तावद् अद्वैतवेदान्तिनाम्. तत्र तावद् एकमेव ज्ञानं एकमेव तत्त्वं वर्तते. ज्ञानमेव ईदृशम् एकं तत्त्वं वर्तते इति सर्वेषां मते अनुमतम्. ज्ञानतत्त्वे कस्यापि विवादो नास्ति. भवतु तस्य सत्यत्वासत्यत्वे विवादो अथवा तस्य पारमार्थिकत्वे विवादो अथवा तस्य क्षणिकत्वे वा विवादः. किन्तु सामान्यतो, ज्ञानस्वरूपमात्रे कस्याऽपि विवादो नास्ति. अतएव उच्यते " **'प्रकाशो'नाम यश्चाऽयं सर्वत्रैव प्रकाशते, अनपह्नवनीयत्वात् किं तस्मिन् मानकल्पनैः**" इति. खण्डनकारेणाऽपि उक्तं "**नच तैः दोषैः नास्त्येव ज्ञानम् इति आस्थेयं, स्वतः सर्वसिद्धस्य दुरपह्नवत्वाद्**" इति. अतः तदेव निर्विशेषं ज्ञानं ब्रह्मतत्त्वं वर्तते तेषां सिद्धान्ते. तादृशं ज्ञानम्

एकम् अथच नित्यम्. भगवती श्रुतिः वदति ''**एकमेवाद्वितीयं नेह नानाऽस्ति किञ्चन**'' इति एकत्वं प्रतिपादयति. अथच ''**न जायते म्रियते वा कदाचिद्... अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणः**'' इत्यादिना नित्यत्वमपि आयाति. श्रुत्यनुरोधिः अनुमानादिकमपि तत्र प्रमाणम्. यथा, विमतं नित्यम्, उपाधिपरामर्शमन्तरेण उत्पादविनाशरहितत्वाद्, गगनादिवत्. विमतम् एकम्, उपाधिपरामर्शमन्तरेण अविभाव्यमानभेदत्वाद्, गगनवद् इति च. अनया रीत्या तादृशज्ञानस्य नित्यत्वम् एकत्वं च. तदेव ज्ञानं ब्रह्मतत्त्वम्. तत्र तावद् अनुभवान्यत्वं न स्वीकर्तुं शक्यते. यदि तथा स्वीक्रियते तर्हि तस्य दृश्यत्वम् आयाति. दृश्यत्वेन मिथ्यात्वापत्तिः भविष्यति. यदि ज्ञानस्याऽपि मिथ्यात्वम् उररीक्रियेत तर्हि शून्यवादापत्तिः. शून्यवादे सर्वं ज्ञानं ज्ञेयं शून्यं किन्तु तद्धि न स्वीकर्तुं शक्यं, यतोहि ''**अयमात्मा सर्वानुभूः**''. यदि अनुभवरूपतया ''**सदेव सौम्येदमग्र आसीद्**'' इति सदात्मना तस्य अवधारणं कृतम्. अथच भगवता भाष्यकारेणापि उच्यते ''**नाऽसौ नास्ति नाधिगम्यते इति शक्यं वक्तुं, 'स एष नेति नेत्यात्मा' इति 'आत्म'शब्दात्. आत्मनश्च निराकर्तुम् अशक्यत्वात्. यएव निराकर्ता सएव आत्मा, तस्यैव आत्मत्वात्**'' इत्येतत् सर्वं तस्य सदात्मना अवधारणे प्रमाणं वर्तते. अतः तद्धि ज्ञानं सत्यम्, एकम् अथच नित्यम्. तादृशं ज्ञानं ब्रह्मरूपं वर्तते.

निर्विशेषाद् ब्रह्मणो अस्य प्रपञ्चस्य सृष्टिः जायते इति ''**यतो वा इमानि भूतानि जायन्त. येन जातानि जीवन्ति**'' ''**जन्माद्यस्य यतः**'' इत्यादि श्रुतिसूत्राभ्याम् अस्माभिः अवगम्यते. तत्र एका शङ्का समुदेति—निर्विशेषाद् ब्रह्मणः कथं जगतः उत्पत्तिः ? यतो हि तत्र ईक्षणक्रमेण सृष्टिः प्रतिपादिता वर्तते. ''**तदैक्षत्**'' ''**स ईक्षाञ्चक्रे**'' ''**तत् तेजोऽसृजद्**'' इत्यादिना. तत्र तावद् ईक्षणं न भवितुम् अर्हति. ईक्षणं तावद् सूक्ष्मसङ्कल्पः. निर्विशेषे सूक्ष्मसङ्कल्पः कथं भवेत्? तत्र किमपि उपकरणं नास्ति. अतः तत्र सूक्ष्मसङ्कल्पोऽपि न भवितुम् अर्हति. ईक्षणाभावात् कथं सृष्टिः ? इति एकः प्रश्नः समुदेति. अथच कथञ्चिद् उत्पत्तिं स्वीकुर्यादपि सत्यस्य ब्रह्मणः कारणत्वात् प्रपञ्चस्याऽपि सत्यत्वापत्तिः भविष्यति, यादृशं कारणं

तादृशं कार्यम् भवेद् इति न्यायात्. तत्र समाधानम्. 'अविद्या'ख्या काचिद् ब्रह्मण: शक्ति: अस्ति. साच शक्ति: "**नासदासीद् नो सदासीत् तम आसीद्**" "**अविद्यायामन्तरे वर्तमाना:**" इत्यादिश्रुत्या प्रमाणिता वर्तते. एवञ्च, तस्या: अविद्याया लक्षणमपि प्रतिपादितं वर्तते. यथा चित्सुख्यां "**अनाविर्भावरूपा यद्विज्ञानेन विलीयते, तदज्ञानमिति प्राज्ञा लक्षणं सम्प्रचक्षते**". अतो "अनादित्वे सति भावत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्" इति अविद्याया: लक्षणम्. साच अविद्या अनिर्वचनीया. यतोहि "**नासदासीद् नो सदासीद्**" इत्यादिना तस्या: अनिर्वचनीयत्वं व्यवस्थाप्यते. यदि सा सती स्यात् तर्हि बाधो न स्यात्. सत्यस्य बाधो न भवति. यदि सा अविद्या सर्वथा असती स्यात् तर्हि तस्या: प्रतितिरपि न स्यात्. अत: सदसद्विलक्षणा अनिर्वचनीया सा. तस्या: अविद्याया: परिणामो अयं संसार: प्रपञ्च:. अतो अनिर्वचनीयस्य कारणत्वात् प्रपञ्चस्याऽपि अनिर्वचनीयत्वम् आयाति. यथा "इदं रजतम्" इत्यत्रापि इदन्त्वावच्छिन्नचैतन्याश्रिता अविद्या कारणदोषवशात् क्षुब्धा भवति. क्षुब्धा सती सा रजताकारेण परिणमते. रजतस्य ज्ञानाकारेणापि परिणमते. तथैव अत्रापि ब्रह्मणि सा अविद्या. यद्यपि तत्रापि मतद्वयं वर्तते : सा अविद्या जीवाश्रिता अथवा ब्रह्माश्रिता. विवरणकारमते शुद्धचैतन्याश्रिता सा. "**आश्रयत्व-विषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला, पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचर:**" इति तेषां मतम्. अत: शुद्धचैतन्याश्रिता सा अविद्या. साच अविद्या, वस्तुत:, आरोपिता वर्तते. अतएव अद्वैतस्य व्याहति: नास्ति. यदि सत्यपदार्थस्य द्वैविध्यं भवेत् तर्हि द्वैतापत्ति: भवति. आरोपितपदार्थस्य अतिरिक्ता सत्ता न भवति. अधिष्ठानसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावाद् न द्वैतापत्ति:. तया अस्य प्रपञ्चस्य निर्माणं क्रियते. अत: तस्याएव परिणाम: प्रपञ्च:, ब्रह्मणो विवर्त:. अत: एष: प्रपञ्चोऽपि अनिर्वचनीय:.

इदानीं, अनिर्वचनीयं किम् ? इति जिज्ञासायाम् अनिर्वचनीयत्वस्य लक्षणं कृतम् "**स्वप्रकारकधीविशेष्ये बाध्यत्वम्**" इति एकं लक्षणम्. "**प्रत्येकं सदसत्त्वाभ्यां विचारपदवीं न यद् आरोहते तदनिर्वाच्यम्**

आहुर्वेदान्तवेदिनः'' इति चित्सुखाचार्येण उक्तम्. ''**सत्त्वप्रकारक - प्रतीत्यविषयत्वे सति असत्त्वप्रकारक - प्रतीत्यविषयत्वे सति सदसत्त्वप्रकारक - प्रतीत्यविषयत्वम्**'' इत्यपि लक्षणम् उक्तम्. ''सत्त्वेन असत्त्वेन सदसत्त्वेन असहत्वम्'' इति तस्य लक्षणं वर्तते. प्रमाणञ्च तत्र ''**नासदासीद् नो सदासीद्**'' इति पूर्वमेव मया उक्तम्. एवं अनुमानादिकमपि प्रमाणं वर्तते. ''विमतम् अनिर्वचनीयं, बाध्यत्वात्, शुक्तिरजतवत्'' इत्याकारकम्. अनया रीत्या अनिर्वचनीयख्यातिः प्रतिपादिता वर्तते. अद्वैतसिद्धान्ते अनिर्वचनीयत्वमपि अनिर्वचनीयमेव. यदि तस्यापि सत्यत्वम् उररीक्रियेत तर्हि पुनरपि द्वैतापत्तिः भवितुम् अर्हति. अतएव खण्डनकारेण उच्यते ''**परस्य व्यवस्थया एवं पर्यवस्यति निर्वचनप्रतिक्षेपाद् अनिर्वचनीयत्वम् विधिनिषेधयोः एकतरनिरासस्य इतरपर्यवसायितापास्तेन अभ्युपगमात्**''. अतो विश्वस्य अनिर्वचनीयत्वम् परकीयरीत्या उक्तम्. वस्तुतस्तु अद्वैतवेदान्ते अद्वितीयस्य ब्रह्मणएव अवधारणम् आवश्यकम्. अतः तत्रैव तात्पर्यं वर्तते. अतएव खण्डनकारेण उच्यते ''**वस्तुतस्तु वयं सर्वप्रपञ्चसत्त्वासत्त्वव्यवस्थापनविनिवृत्ताः स्वतःसिद्धे चिदात्मनि ब्रह्मतत्त्वे केवले भरम् अवलम्ब्य चरितार्थाः सुखमास्महे**''. अतः मुख्यं प्रतिपाद्यं तदेव. किन्तु अद्वैतसिद्धेः द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वं वर्तते अतो अस्य प्रपञ्चस्याऽपि मिथ्यात्वम् उररीक्रियते अथच अनिर्वचनीयत्वमपि उररीक्रियते. अतो अनिर्वचनीयख्यातिविषये मया इदं प्रतिपादितम्.

तत्र आत्मख्यातिपक्षः बौद्धानां; तत्र किञ्चिद् दोषोऽपि अस्माभिः उट्टङ्कितः. आत्मख्यातिपक्षे ज्ञानात्मकं यद् बाह्यत्वं तद् आन्तरे ज्ञानात्मके रजते आरोप्यते किन्तु इदम् अनुभवविरुद्धं, यतोहि रजतस्य ज्ञानात्मकत्वे आन्तरत्वे किमपि प्रमाणम् नास्ति. सर्वेऽपि जानन्ति रजतादिकं बाह्यं, सुखादिकम् आन्तरम्. अतः सच पक्षो न वस्तुतः समीचीनः.

असत्ख्यातिपक्षेपि असदेव रजतम् इति वर्तते तर्हि तस्य प्रत्यक्षप्रतीतिः न भवितुम् अर्हति किन्तु प्रतीतिस्तु जायते अतः तदन्यथानुपपत्त्या असत्त्वं

न स्वीकर्तुं शक्यम्. एवञ्च ''विमतम् असत्, सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वात्, शशशृङ्गवद्'' इत्याकारकम् अनुमानं तैः उपस्थाप्यते. तत्र वस्तुतः शब्दैकसमधिगम्यत्वम् उपाधिः वर्तते. अतः तद् अनुमानमपि समीचीनं नास्ति. अनया रीत्या आत्मख्यातिपक्षोऽपि न समीचीनः. असत्ख्यातिपक्षोऽपि न समीचीनः.

तदनु अख्यातिपक्षः प्रभाकरस्य आयाति. तत्र ज्ञानद्वयं वर्तते अथच भ्रमत्वं व्यवहारगतं वर्तते, ज्ञानगतं नास्ति इति अनुभवविरुद्धं वर्तते. सर्वेऽपि जानन्ति भ्रमात्मकं ज्ञानं भवति. ज्ञानं द्विविधं. यथार्थम् अयथार्थं च इति. तत्र अयथार्थज्ञाने भ्रमस्य गणना वर्तते. अतः सोऽपि पक्षः विचारार्हो नास्ति.

एवम् अन्यथाख्यातिपक्षेऽपि काचिद् विप्रतिपत्तिः आयाति. यतोहि देशान्तरगतस्य रजतस्य अत्र प्रतीतिः स्वीक्रियते. देशान्तरस्थस्य प्रतीतौ तैः अलौकिकसन्निकर्षो अभ्युपगम्यते. यदि अलौकिकसन्निकर्षो अस्माभिः स्वीक्रियेते तर्हि अनुमानमात्रस्य उच्छेदो भवति. यतोहि अलौकिकसन्निकर्षवशाद् पर्वतादौ वह्नेः प्रत्यक्षमपि भवितुम् अर्हति. अतो अलौकिकसन्निकर्षेण जायमाना या अनुमितिः सा प्रत्यक्षात्मिका स्यात्. अतो अनुमानमात्रस्य उच्छेदापत्त्या अन्यथाख्यातिपक्षोऽपि समीचीनो नास्ति.

अनया रीत्या मया किञ्चिद् उक्तम्. इदानीं भवन्तो विचारयन्तु. किन्तु अस्माकं प्रतिपाद्यं तत्त्वं एकमेव. तदेव अधिष्ठानतत्त्वं भवति. तद्वशाद् अस्या अविद्यायाः निवृत्तिः, तन्निवृत्तौ प्रपञ्चस्य निवृत्तिः, ततः मोक्षाख्ये कैवल्ये पर्यवसानं भवति. आत्मविश्रान्तिरेव मोक्षः.



चर्चा

अनिवर्चनीयख्यातिवादः

डॉ. श्रीसुधांशुशेखर शास्त्री

के. ई. देवनाथन् : भ्रमस्थले अनिर्वचनीयं रजतं जायेत इति अद्वैतिनां प्रक्रिया वर्तते. इदमवच्छिन्नचैतन्यनिष्ठाविद्यया आविद्यकं रजतं... प्रातिभासिकं रजतम् इति उच्यते तदेव अनिर्वचनीयं रजतं जायेत इति स्वीकुर्मः. मम संशयः : ''इदं रजतम्''इति ज्ञाने अनिर्वचनीयं रजतं यदि भासते, ''नेदं रजतम्'' इति ज्ञानेन किं निषिद्धचते? अनिर्वचनीयं रजतं निषिद्धचते वा ?

सु. शे. शास्त्री : यादृशं रजतम् आरोप्यते तस्यैव निषेधो भवति. अनिर्वचनीयस्य रजतस्य यदि आरोपो जातः तर्हि अनिर्वचनीयस्यैव रजतस्य निषेधोऽपि भवति.

के. ई. देवनाथन् : अनिर्वचनीयन्तु रजतं तत्र अस्त्येव. व्यावहारिकं रजतं तत्र नास्ति. ''नेदं रजतम्'' इत्यनेन अनिर्वचनीयस्य रजतस्य निषेधः कथं शक्यते ?

सु. शे. शास्त्री : निषेधम् अनिर्वचनीयस्य रजतस्यैव किन्तु तदेव अनिर्वचनीयं रजतं व्यावहारिकरजततादात्म्येन प्रतीतं वर्तते. अतः तस्य निषेधः क्रियते. यः खलु जानाति ''इदं रजतं'' स इत्थं जानाति यद् इदं रजतं व्यावहारिकम्. अतो व्यावहारिकत्वेन अवगम्यमानस्य रजतस्य निषेधः क्रियते. निषेधप्रतियोगितु अनिर्वचनीयं रजतमेव. किन्तु तस्य व्यावहारिकतादात्म्यपन्नतया प्रतीतिः वर्तते. अतः तस्य निषेधो भवति.

के. ई. देवनाथन् : मम संशयो भवति. ''इदं रजतम्''इति ज्ञाने विषयीभूतं

रजतम् अनिर्वचनीयम्. इदानीं ''नेदं रजतम्'' इति यो जानाति तत्र ज्ञानविषयो भवति व्यावहारिकं रजतम्. येन रजतेन कटकादिकं कर्तुं न शक्यते तद् इदं रजतं न इति परन्तु अनिर्वचनीयं रजतं कटकादिकरणा ...

सु. शे. शास्त्री : अनिर्वचनीयं रजतं यदि व्यावहारिकतादात्म्यपन्नतया प्रतीतं तर्हि प्रतीतिकाले स इत्थं जानाति यद् ''इदं रजतं वर्तते, कटककुण्डलनिर्माणक्षमं वर्तते''. इदानीं तस्य निषेधः क्रियते - ''यद् न इदं रजतं कटककुण्डलादिनिर्माणक्षमम्.'' अतो अनिर्वचनीयरजतमेव रजतं निषेधप्रतियोगि.

के. ई. देवनाथन् : तर्हि व्यावहारिकरजतस्य निषेधः क्रियते.

सु. शे. शास्त्री : न हि, तत्तादात्म्यपन्नतया प्रतीतं यद् रजतं वर्तते तस्य निषेधः क्रियते, नतु व्यावहारिकरजतस्य निषेधः क्रियते. व्यावहारिकं रजतन्तु तत्र प्राप्तमेव नास्ति.

के. ई. देवनाथन् : प्राप्तमेव नास्ति परन्तु पुरतो विद्यमानातु शुक्तिः, तत्रतु नास्ति संशयः. परन्तु ''न इदं रजतम्'' इत्यनेन अनिर्वचनीयरजतस्य निषेधः कर्तुं न शक्यते, तस्यतु अस्माभिः स्वीकृतत्वात्.

सु. शे. शास्त्री : केवलम् अनिर्वचनीयं रजतं तत्र नास्ति, तत्तादात्म्यपन्नतया प्रतीतं रजतं वर्तते.

बलिराम शुक्ल : कस्य तादात्म्यं तत्र ?

सु. शे. शास्त्री : व्यावहारिकरजतस्य.

बलिराम शुक्ल : तादात्म्यस्य भ्रान्तिः वा ?

सु. शे. शास्त्री : तादात्म्यापन्नतया रजतस्य भ्रान्तिः वर्तते.

बलिराम शुक्ल : एवं न वक्तव्यम्. 'तादात्म्यापन्नतया' इत्यस्य को अर्थः ?

पारसनाथ द्विवेदी : लौकिक-व्यावहारिकरजतत्वेन...

सु. शे. शास्त्री : अयम् अर्थो : यथा भवता अत्यन्ताभेदे तादात्म्यं स्वीक्रियते नहि तथा अस्माभिः स्वीक्रियते.

बलिराम शुक्ल : तत्र तादात्म्यम् अस्ति वा ?

सु. शे. शास्त्री : यः खलु जानाति सः इत्थं जानाति. अतएव भ्रान्तिः.

बलिराम शुक्ल : अनिर्वचनीयरजत-सत्यरजतयोः तादात्म्यम् अस्ति वा? कुत्रापि प्रसिद्धम् अस्ति वा?

सु. शे. शास्त्री : यः खलु ज्ञाता वर्तते, तस्मिन् ज्ञानकाले, सः इत्थं जानाति यद् इदं व्यावहारिकं रजतम् अस्ति.

बलिराम शुक्ल : तत्तु कुत्रापि प्रसिद्धं नास्ति. ज्ञानं कथं स्यात्? सत्यरजत-अनिर्वचनीयरजतयोः तादात्म्यं कुत्रापि प्रसिद्धं वा? यस्य प्रसिद्धिरेव नास्ति तस्य प्रतीतिः कथं भवितुम् अर्हति?

पारसनाथ द्विवेदी : इत्थम् अस्ति : पुरोवर्तिनम् अनिर्वचनीयं रजतमेव लौकिकरजततादात्म्यापन्नतया जानाति.

बलिराम शुक्ल : कथं तादात्म्यम्?

पारसनाथ द्विवेदी : भवति.

के. ई. देवनाथन् : तेषाम्अभिप्रायःएवंभाति : अनिर्वचनीयरजत-व्यावहारिक-रजततादात्म्यापन्नत्वं नाम "इदं रजतम्" इति यज् ज्ञानं भवति तत्र भासमानम् अनिर्वचनीयं रजतं व्यावहारिकरजत...

बलिराम शुक्ल : अनिर्वचनीयरजतत्वेन भासते, रजतत्वेन वा भासते?

के. ई. देवनाथन् : रजतत्वेन भासते. व्यावहारिकानिर्वचनीयरजतसाधारणधर्मेण रजतत्वेन भासते.

बलिराम शुक्ल : तदा अन्यथाख्यातिः आगता! व्यावहारिकं रजतत्वं तत्र भासते न वा?

के. ई. देवनाथन् : व्यावहारिकं न. व्यावहारिकरजतानिर्वचनीयरजतसाधारणं यद् रजतत्वं...

बलिराम शुक्ल : तादृशं रजतत्वं न कुत्रापि प्रसिद्धम्. रजतत्वगता जातिः भिन्ना - भिन्नाएव स्वीकरणीया.

पारसनाथ द्विवेदी : कुतः? "इदं रजतं"... समानाकारप्रतीतिः...

बलिराम शुक्ल : रजतपात्रादिसमवायिकारणतावच्छेदकतया सिद्धा या रजतत्व-जातिः सा तत्र नास्ति.

सु. शे. शास्त्री : उभयसाधारणा जातिः वर्तते रजतत्वम्.

बलिराम शुक्ल : कथम् उभयसाधारणा स्वीकर्तुं शक्यते, तत्र रजतत्वस्य कारणतायाः न्यूनवृत्तित्वात्. अन्यूनवृत्तिरेव अवच्छेदकं भवति.

के. ई. देवनाथन् : सत्यम्. तैः एवम् उच्यते 'रजतं-रजतम्' इति अनुगतप्रतीतिसिद्धं रजतत्वं... साच अनुगतप्रतीतिः

बलिराम शुक्ल : ...व्यावहारिकरजतत्वन्तु कारणतावच्छेदकतया सिद्धा जातिः.

के. ई. देवनाथन् : तथा नास्ति.

सु. शे. शास्त्री : तेनैव रजतत्वेन तस्य प्रतीतिः जायते. यतोहि व्यवहारकाले पश्चाद् बाधो भवति किन्तु यस्मिन् काले भ्रान्तिः जायते तस्मिन् कालेतु स इत्थमेव जानाति ''इदं रजतम्'' इति. रजतत्वेन तस्य ज्ञानं भवति. अथच रजतत्वेन ज्ञाने जाते साधारणधर्मो रजतत्वं वर्तते. अतो रजतत्वेन तस्य ज्ञानं जायतएव. यदि स इत्थं जानाति यद् अयं भ्रमात्मकं ज्ञानं वर्तते, अस्य विषयोऽपि भ्रमात्मकएव, तदा भ्रमएव न स्यात्. निषेधप्रतियोगितु अनिर्वचनीयमेव रजतं वर्तते.

के. ई. देवनाथन् : तत्र एवं भाति : यत्र अनुगतप्रतीत्या जातिः न सिद्ध्यति तत्रैव नैयायिकैरपि कारणतावच्छेदकपर्यन्तं... यथा 'द्रव्यं-द्रव्यम्' इति अनुगतप्रतीतिः घृत..जत्वादिषु...

बलिराम शुक्ल : कारणतावच्छेदकतया यदि सिद्धा जातिः वर्तते तत्र सर्वत्र अनुगतप्रतीतिः नास्ति. अनुगतप्रतीतिः यत्र सर्वत्र यथा ...प्रभृतिषु... तत्रैव अनुगतप्रतीतिः, सर्वत्र नास्ति. मृगमरीचिकायां यद् रजतं वर्तते तद् ''इदं रजतम्'' इति प्रतीतिः कुत्रापि वर्तते? नास्ति. अतः अनुगतप्रतीत्यभावाद् कारणतावच्छेदकतयैव जातिः तत्र सिद्ध्यति.

(कोलाहलः)

के. ई. देवनाथन् : अन्यः कश्चित् संशयो वर्तते. श्रीमद्भिः उपपादितं यद् ''अनिर्वचनीयत्वमपि अनिर्वचनीयमेव'' इति. परन्तु प्रसिद्धः कश्चित् प्रश्नः सर्वैरपि क्रियते, अनिर्वचनीयत्वं यदि अनिर्वचनीयं तर्हि तदपि निर्वचनमेव. एवं तर्हि ब्रह्मव्यतिरिक्तम्

एकं निर्वर्चनीयम् अस्ति इति आयाति. ...मम संशयन्तु पूरयामि. अस्य प्रश्नस्य समाधानं लघुचन्द्रिकायां कृतम् अस्ति. तत्र तावत् समो दोषो भवति इति उक्तम्. ममतु तत्रैव संशयो भवति. समो दोषो वा भवतु परन्तु प्रश्नस्तु अस्ति किल यत् मिथ्यात्वं यदि मिथ्या भवति तर्हि सत्यं भविष्यति.

पारसनाथ द्विवेदी : केन अनुमानेन भविष्यति ?

के. ई. देवनाथन् : अनुमानस्य आवश्यकतैव नास्ति. मिथ्यात्वं यदि मिथ्या...

पारसनाथ द्विवेदी : दृश्यत्वम् उभयत्र समानम्...

सु. शे. शास्त्री : तत्र एकस्य निषेधे अपरस्य सत्यत्वम् आयाति, यत्र निषेध्यतावच्छेदकम् उभयवृत्तिः न भवति.

के. ई. देवनाथन् : मम संशयस्तु न पूर्णः. लघुचन्द्रिकाकारैः उक्तं यत् पक्षसमः कश्चिद् दोषः इति. तत् त्यजामः. भवतु. मम संशयो न पूर्णः ...

पारसनाथ द्विवेदी : ''अनिर्वचनीयत्वं मिथ्या, दृश्यत्वात्'' अस्मिन् अनुमाने को दोषः ?

के. ई. देवनाथन् : अत्र... परन्तु ''प्रपञ्चो मिथ्या, दृश्यत्वाद्'' इति अनुमाने प्रपञ्चान्तर्गतस्य मिथ्यात्वस्य अमिथ्यात्वे सामानाधिकरण्यः बाधयोग्य...(कोलहलः)

पारसनाथ द्विवेदी : ...अमिथ्यात्वं न केनाऽपि उच्यते.

बलिराम शुक्ल : मिथ्यात्वन्तु स्वरूपमेव, भिन्नं नास्ति.

सु. शे. शास्त्री : तत्र एकं समाधानं वर्तते : निषेध्यतावच्छेदकं यदि उभयत्र न स्यात् तदातु एकस्य निषेधे अपरस्य सत्यत्वम् आयाति. यत्र निषेध्यतावच्छेदकम् उभयवृत्तिः भवति न तत्र एकस्य निषेधे अपरस्य सत्यत्वम् आयाति. तत्र दृष्टान्तोऽपि, एकस्मिन् गजे यथा. गोत्वस्यापि निषेधो भवति, अश्वत्वस्यापि निषेधो भवति तत् निषेध्यतावच्छेदकं गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्वम् एकमेव वर्तते इति समाधानं कृतम् वर्तते. तथैव अत्रापि

दृश्यत्वं तावत् निषेध्यतावच्छेदकं वर्तते. तद्धि दृश्यत्वं यथा प्रपञ्चे वर्तते तथा अनिर्वचनीयत्वेऽपि वर्तते. अतो अनिर्वचनीयत्वस्य निषेधे प्रपञ्चस्य सत्यत्वं, मिथ्यात्वस्य निषेधे प्रपञ्चस्य सत्यत्वं न आयाति. नित्यसमा जातिः यः पक्षः भवद्भिः उत्थापितः तत्र लक्षणं वर्तते : स्वपक्षहा-निकरत्वम्. अतः प्रपञ्चमिथ्यात्वस्य सत्यत्वमिथ्यात्वविकल्पेन अस्मान् प्रति दूषणो नित्यसमा जातिः.

के. ई. देवनाथन् : स्वपक्षहानिकरत्वं सर्वासां समाना... जातिसामान्यस्य (कोलाहलः) मम विवक्षा तत्रा नास्ति. चन्द्रिकाकाराणां सिद्धान्तो यः कोऽपि वा भवतु. मम प्रश्नस्तु, मिथ्यात्वं यदि पक्षान्तर्गतं भवति तर्हि अंशतो बाधो भवति. पक्षान्तर्गतं नास्ति चेद् ब्रह्मव्यतिरिक्तं किञ्चिद् अन्यमपि सत्यं स्वीकृतं भवति वा न वा? तस्य समाधानं यद् उक्तं चन्द्रिकाकारैः...

सु. शे. शास्त्री : इदमेव समाधानं वर्तते, यत्र-यत्र दृश्यत्वं तत्तद् निषेद्धचम् अस्माकं सिद्धान्ते. इदानीम् अवलोक्यताम् तत्र दृश्यत्वं वर्तते. यदि दृश्यत्वं वर्तते तर्हि मिथ्यात्वम् आयास्यति... एकस्य मिथ्यात्वे अपरस्य सत्यत्वम् इत्यस्य समाधानं मया कृतम्. यदि उद्देश्यतावच्छेदकं उभयवृत्तिः न भवति तत्र तावद् एकस्य निषेधे अपरस्य सत्यत्वं तथा अत्र नास्ति.

के. ई. देवनाथन् : तत्रैव विषदीकरणीयम् भवति. यथावा 'सदसद्विलक्षणत्वम्' इत्यत्र ''सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे सति असत्त्वात्यन्ताभावत्त्वम्' इत्यत्र सत्त्वासत्त्वयोः विरोधो नास्ति इति मिथ्यात्वपरिष्कारे प्रतिपादितम् अस्ति. तद्वद् अत्रापि प्रतिपादनम् अस्ति वा? मिथ्यात्वं द्विविधम्, एकं मिथ्यात्वव्यतिरिक्तप्रपञ्चे समन्वेति. अपरं मिथ्यात्वं...

सु. शे. शास्त्री : नास्ति मिथ्यात्वस्य भेदः.

(कोलाहलः)

बलिराम शुक्ल : यन् मिथ्यात्वं प्रपञ्चे वर्तते तदेव मिथ्यात्वेऽपि वर्तते. तर्हि अनवस्था भवति.

सु. शे. शास्त्री : अनवस्थायाः अवसरएव नास्ति. कुतः ? तत्र यदि भवता मिथ्यात्वावच्छेदेन भिन्नं मिथ्यात्वं स्वीक्रियते तदा अनवस्था भवतुम् अर्हति किन्तु तत्रतु सत्यत्वस्य आपादनं न भवति. यतोहि एकेनैव दृश्यात्वावच्छेदेन मिथ्यात्वम् अङ्गीक्रियते.

के. ई. देवनाथन् : नैयायिकानामपि अनवस्था वर्तते. ...इतरभावविषये अनवस्थातु सर्वेषां दार्शनिकानां कथञ्चित् परिहरणीयाएव.

सु. शे. शास्त्री : मान्याः ! अनवस्थादिकं यद्धि दूषणं वर्तते तत् सर्वं अनिर्वचनीयत्वं साधयति. तद् अस्माकम् अनुकूलमेव भवति.

बलिराम शुक्ल : दोषोऽपि अनुकूलः !

गो. श्या. म. : मिथ्यात्वे यद् दृश्यत्वं वर्तते तत् फलव्याप्यत्वरूपं वा वृत्तिव्याप्यत्वरूपं वा ? तद् यदि फलव्याप्यत्वरूपं दृश्यत्वं तदा तादृशी बुद्धिः मिथ्यात्वे कदाचिदपि न भवति. प्रापञ्चिके वस्तुनि फलव्याप्यत्वरूपा दृश्यत्वबुद्धिस्तु जायते, मिथ्यात्वस्य कदाचिदपि तादृक् प्रत्यक्षं न भवति. कुत्रापि वयम् एवं न अनुभवामः...

सु. शे. शास्त्री : फलव्याप्यत्वरूपं दृश्यत्वं नैव अङ्गीकृतम्. वृत्तिव्याप्यत्वरूपं दृश्यत्वमेव अङ्गीकृतम्.

गो. श्या. म. : फलव्याप्यत्वरूपं दृश्यत्वं शास्त्रकृद्भिः निराकृतम्...

सु. शे. शास्त्री : ‘‘फलव्याप्यत्वव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य पक्षस्य क्षोदक्षमत्वं’’... ‘‘फलव्याप्यत्वमेवात्र शास्त्रकृद्भिर्निराकृतं’’ ब्रह्मणि तथा वर्तते. अत्रतु दृश्यत्वं तावद् वृत्तिव्याप्यत्वरूपमेव.

गो. श्या. म. : तथाच मिथ्यात्वस्य दृश्यत्वम् अन्यादृशं, प्रपञ्चस्य...*

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गोस्वामी श्याम मनोहर

*अद्वैतसिद्धौ तावद् दृश्यत्वहेतूपपत्तौ ‘‘**वस्तुतस्तु शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वमेव**

सु. शे. शास्त्री : एकेनैव प्रमाणेन सहैव सर्वस्यापि मिथ्यात्वं साधयति शास्त्रम्.

के. ई. देवनाथन् : सदृशन्तु न भवति.

सु. शे. शास्त्री : सादृश्यमेव वर्तते. यद्धि लक्षणं तत्र संयोज्यते तदेव लक्षणं अत्रापि सङ्गच्छते. अतो मिथ्यात्वस्य लक्षणं भिन्नं नास्ति. अतः पार्थक्येन वक्तुं कथं शक्यते ?

के.ई.देवनाथन् : अन्यदपि... 'वृत्तिव्याप्यत्वम्' इत्युक्तौ वृत्तिव्याप्यत्वं च वृत्तिविषयत्वमेव. वृत्तिविषयत्वन्तु अनिर्वचनीये वस्तुनि प्रपञ्चे यदि स्वीक्रियते तर्हि अनिर्वचनीयत्वं कथं सङ्गच्छते ?

पारसनाथ द्विवेदी : विरोधः कः ? अनिर्वचनीये यदि...

बलिराम शुक्ल : अनिर्वचनीयत्वस्य अर्थः : ''सद्भिन्नत्वे सति असद्भिन्नत्वे सति सदसद्भिन्नत्वं.'' तत्तु तत्र वर्तते.

दृश्यत्वम्'' इति अङ्गीकृतम्. तत्र मिथ्यात्वन्तु पुनः ''**सद्भिन्नत्वे सति असद्भिन्नत्वे सति सदसद्भिन्नत्व**'' रूपं पारिभाषिकमेवेति शब्दजन्यवृत्तिविषयतां नातिक्रामति. किञ्च प्रत्यक्षस्य सन्मात्रग्राहित्ववादिनां मते मिथ्यात्वस्य प्रत्यक्षेण गृहीतुम् अशक्यत्वेन ''**नासदासीद् नो सदासीद्**''इति श्रुत्या सिद्धत्वेतु पुनः शब्दजन्यवृत्तिविषयत्वेनैव मिथ्यात्वस्य साध्यत्वे दृश्यत्वस्य असाधकत्वम्. यदितु प्रतीतिबाधान्यथानुपपत्तिमूलकस्य मिथ्यात्वस्य शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वं विवक्षितं चेत् तदा सुस्पष्टं प्रपञ्चस्य दृश्यत्वं न केवलं वृत्तिव्याप्यत्वरूपं किमुत फलव्याप्यत्ववृत्तिव्याप्यत्वोभयसाधारणं मिथ्यात्वस्यतु पुनः शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वरूपमिति अन्यादृशमेवेति कथं निषेध्यतावच्छेदकैक्यं सम्भवदुक्तिकमिह ? यत्र प्रपञ्चे मिथ्यात्वं तत्र शब्दजन्यशब्दाजन्ययोः अन्यतरवृत्त्योः विषयत्वरूपं मिथ्यात्वेतु शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वरूपं दृश्यत्वम् इति न समानयोगक्षेमः. किञ्च ''**सप्रकारकवृत्तिविषयत्वमेव दृश्यत्वम्. प्रकारश्च सोपाख्यः कश्चिद् धर्मः... उपाख्याच 'अस्ति'इति धीविषयत्वादि इति अन्यत्. एतेन वृत्तिव्याप्यफलव्याप्ययोः साधारणं व्यवहारप्रयोजकविषयत्वरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः**'' इति अद्वैतसिद्धिकृतां वचनानुरोधाद् व्यावहारिके प्रपञ्चे बाधज्ञानात् पूर्वं 'अस्ति'इति धीविषयत्वसम्भवेऽपि तथाविधधीविषयत्वसम्भवनारहिते मिथ्यात्वे अन्यादृशएव दृश्यत्वस्यापेक्षितत्वेन न एकेनैव 'दृश्यत्व'हेतुना मिथ्याप्रपञ्चतन्मिथ्यात्वयोः मिथ्यात्वं सम्भवति इति. अपरञ्च अनिर्वचनीयख्यातिवादिनां मते शुक्तौ रजतारोपो वा अनिर्वचनीये रजते व्यावहारिकरजतारोपो वा ? यदिच बाधज्ञानेन

के. ई. देवनाथन् : भिन्नत्वघटितं चेत् तत्र दोषो न भवति. अनिर्वचनीयम् इति 'वच्'धातुघटितं चेत् शब्दावाच्यत्वम् इति...

सु. शे. शास्त्री : एवं नास्ति. पारिभाषिकम् अनिर्वचनीयत्वम्.

बलिराम शुक्ल : ब्रह्मसिद्धौ मण्डनमिश्रेण उक्तम् अस्ति यन् मायायाः अवाच्यत्वन्तु नास्ति परन्तु अनिर्वचनीयत्वम् अस्ति.

गो. श्या. म. : तादृग् अनिर्वचनीयत्वन्तु ब्रह्मणो वर्तते.

के. ई. .देवनाथन् : नैयायिकरीत्या कश्चित् प्रश्नो भवति. ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तिं खण्डयन्ति परिभाषाकाराः "अनुमानमात्रस्य उच्छेदापत्तेः". भवद्भिरपि अनूदितः. तत्र मम संशयो भवति. किं लाघवं नास्ति वा नैयायिकमते? अनिर्वचनीयं किञ्चिद् वस्तु भवद्भिः सम्पाद्यते, तस्य उपादानम् उच्यते, तस्य नाशः उच्यते, प्रागभावः सवोऽपि वक्तव्यो भवति. नैयिकास्तु सिद्धमेव आपणस्थं रजतं...

सु. शे. शास्त्री : लाघवं तत्रैव स्वीक्रियते यत्र सिद्धान्तविरोधो न भवेत्. अत्र लाघवस्वीकारे सिद्धान्तविरोधः.

के. ई. देवनाथन् : श्रुतिः कुत्राऽपि अनिर्वचनीयं रजतम् इति... "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईर्यते" इत्यादिकम् अस्ति, मायिकम् इति श्रुतिः वदति किन्तु कुत्रापि अनिर्वचनीयं रजतं जायेत इति श्रुतिः वदति वा? सर्वं वस्तु मायिकम् इति तु...

सु. शे. शास्त्री : अविद्यायाएव अनिर्वचनीयाः तत्परिणामप्रपञ्चोऽपि अनिर्वचनीयः.

शुक्तिरूपाधिष्ठाने ह्यनिर्वचनीयस्य रजतस्य निरासः तदा अनिर्वचनीयरजताधिष्ठानक-व्यावहारिकरजतारोपनिवृत्तिः. यदितु व्यावहारिकरजतारोपनिवृत्तिः न तदा शुक्तेः अधिष्ठानत्वम्. यदितु शुक्तावेव व्यावहारिकरजतारोपा शुक्तिरजतभ्रान्तिः इति अभ्युपगम्यते तदा अनिर्वचनीयरजत-व्यावहारिकरजतारोपयोः ऐक्यापत्त्या तयोः तादात्म्यमेवेति न "व्यावहारिकरजततादात्म्यापन्नस्य अनिर्वचनीयस्य रजतस्य "नेदं रजतम्" इति निषेधप्रतीतिविषयत्वम्.

किञ्च **"नासदासीद् नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो**

के. ई. देवनाथन् : तत्तु स्वीक्रियते. ब्रह्मव्यतिरिक्तं सर्वम् आविद्यकं मायिकं, बहवो ...विशेषाः भवद्भिः उपदिश्यन्ते. अन्यदपि अन्यार्थाः उच्यन्ते.

सु. शे. शास्त्री : अविद्या यदि अनिर्वचनीया तस्य परिणामभूतो प्रपञ्च...

के. ई. देवनाथन् : तत्रैव प्रश्नो भवति. अविद्यायाः अनिर्वचनीयत्वं भवद्भिः युक्त्या उच्यते किल ? ''ख्यातिबाधायोगात्...''.

पारसनाथ द्विवेदी : ''नासदासीद् नो सदासीद्'' इति श्रुतिरपि वर्तते.



यत्, **किमावरीवः... आनीद् अवातं स्वधया तदेकं तस्माद्ध अन्यत् न परः किञ्चनास**'' (ऋक्संहि.१०।११।१२९।१-२) इति श्रुतौ निषेध्ये सदसती न तावद् 'बाधानर्हत्व'-'क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्व'रूपे अङ्गीकर्तुं शक्ये, ''**आनीद् अवातं...तस्माद्ध अन्यत् न परः किञ्चन आस**''इति उत्तरवाक्यांशसिद्धस्य मायावरणविक्षेपादिसकलद्वैतरहितस्य ब्रह्मणोऽपि सृष्टेः पूर्वं निषेध्यत्वप्रसक्त्या शून्यवादएव किल मायावादस्य पर्यवसानापत्तेः. नच बाधानर्हत्वरूपसत्त्वानिषेधे मिथ्यात्वसिद्धिरिति उभयतःपाशोऽत्र प्रतीयते. यत्तु अद्वैतसिद्धिकाराः *श्रुत्यर्थापत्त्युपत्तौ* अस्याः श्रुतेः पारमार्थिकापारमार्थिकत्वाभ्याम् अन्यार्थानाम् अप्रसिद्धार्थकत्वेन सदसद्विलक्षणत्वएव पर्यवसानं साधयन्ति तदपि ''**असति सत् प्रतिष्ठितं सति भूतं प्रतिष्ठितं भूतं ह भव्य आहितं भव्यं भूते प्रतिष्ठितं तवेद् विष्णो बहुधा वीर्याणि त्वं नः पृणीहि पशुभिः विश्वरूपैः सुधायां मा धेहि परमे व्योमन्**'' (अथर्वसंहि.१७।१।१९) इति श्रुतेः सदसतोः इतरेतरप्रतिष्ठत्वबोधनाद् '' '**सदसच्च**', '**सन्**'=**मूर्तम्** '**असद्**'=**अमूर्तम्**'' (प्रश्नोप.शांक.भा.२।५), ''**यत्तत्त्रिगुणमव्यक्तं नित्यं सदसदात्मकम्**'' (भाग.पुरा.३।२८।९-१०) इत्येवमादिषु बहुषु वचनेषु स्थूलसूक्ष्ममूर्तामूर्तकार्यकारणार्थकत्वाद्यर्थेषु प्रसिद्धिसद्भाच्चैव तदितरेतराभ्यां विलक्षणस्य स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूपस्य मिथ्यात्वस्य श्रुतार्थापत्तिम् अन्यथैवोपपादयति इति न प्रामाणिकम्. इत्येतादृशी विवक्षा ममासीत् तदानीं किन्तु विचारसंगोष्ठ्यां समागतानां विद्वदग्रगण्यानां वादप्रतिवादपराणां स्वस्वविवक्षितार्थनिरूपणौत्सुक्यत्वरां स्वस्वविषयेषु प्रकाण्डवैदुष्यवतां च तेषां मिथः चर्चया ममैव ज्ञानाभिवृद्धिलौल्यसन्तुष्ट्यै नाशकं तदा वक्तुमिति अधुना आवेद्यते.

Anyakhyāti in Comparison with Vijñānabhikṣu's View In Yogavārtika

Dr. Mrs. Sunanda Y. Shastri

In the classic example of shell and silver, one mistakes silver for shell. It is a case of error or illusion. This form of non-valid cognition is known as 'viparyaya'. Many theories have come forth in order to find the cause of this error in Indian philosophical systems.

Yogasūtra defines yoga as 'stopping of activities of Citta[1]. Vṛtti is activity of Citta. These Vṛttis are five[2], and 'Viparyaya' is one of them[3] ''प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रा-स्मृतयः'' Yogasūtra defines 'Viparyaya' as false knowledge without foundation in form. ''विपर्ययो मिथ्याज्ञानम् अतद्रूपप्रतिष्ठम्''[4].

According to Vyāsabháṣya also error is not authentic knowledge, because it is contradicted by valid knowledge. Valid knowledge is knowledge of a real object existing before us. ''**सः कस्मान् न प्रमाणम्? यतः प्रमाणेन बाध्यते, भूतार्थविषयत्वात् प्रमाणस्य**''[5] It is seen that false knowledge of two moon's is contradicted by perception of one moon, actually existent.

The famous author of Yogavārtika Vijñānabhikṣu (V.B.) says, Viparyaya is wrong knowledge (Mithyā jñānam), which is not established on true form of object "'मिथ्या' इति अस्य विवरणम् अतद्रूपप्रतिष्ठम् इति"[6]. The form of object falsely perceived is not like real object and not similar to itself. Though, there is no correct knowledge in misapprehension. There is superimposition of it on the object. One thinks it as correct knowledge, which in fact is false knowledge. "**न तद्रूपो न स्वसमानाकारो यो विषयः तत्प्रतिष्ठं तद्विशेष्यकम् इति अर्थः**"[7]. V.B. explains it "superimposition of form of knowledge on the object e.g. in the rope-snake example, misapprehension is superimposition of form of knowledge of snake on the rope" (**भ्रमस्थले ज्ञानाकारस्यैव विषये समारोपः**)[8].

This Kind of Knowledge is not considered as valid knowledge, because it is contradicted by valid knowledge. Since, rope is known through valid source of knowledge, the knowledge of snake is contradicted or disappears later.

According to V.B., theory of error in Yoga system is called 'Anyathākhyāti' and it is just not nondiscrimination (Aviveka) as in the Sāṅkhya system. "**अत्र च शास्त्रे अन्यथाख्यातिः सिद्धान्तो, नतु साङ्ख्यवद् अविवेकमात्रम्.**" This theory of error is 'Anyathākhyāti', since it is positive mistaking of one thing for other, as in the case of shell-silver illusion. Silver is perceived in the place of

shell. 'Aviveka' according to Sāṅkhya is 'lack of sufficient knowledge' or nondiscrimination between self and not self. It leads to the confusion between 'Buddhi' and 'Puruṣa' (self), and characteristics of each other are ascribed to each other. 'Knowing' is ascribed to Buddhi and activity to Puruṣa (self). Sāṅkhya's chief goal is to remove this 'Aviveka' through 'Viveka'. Anyathākhyāti is seeing non-eternal as eternal, impure as pure, dissatisfaction as pleasure and non-self as self. It is also called Avidyā. ''अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखः आत्मख्यातिः अविद्या''[10].

V.B. notes the difference of his view from Nyāya-Vaiśeṣikas, viz. like Naiyāyikas there is no superimposition of silver which is outside on to the shell. But only of that silver which is inside. Which means only idea of silver is superimposed ''वैशेषिकाच्च अत्र अयं विशेषो यद् बाह्यरजतादेः न आरोपः किन्तु आन्तरस्यैव इति''[11].

Nyāya - Vaiśēṣika school also believes in Anyathākhyati but there is difference between Anyathākhyāti of yoga school as shown above. Nyāya - Vaiśeṣika school believes that the cause for shell appearing as silver, is due to former experience. According to them, real object is mistaken as another real object, which exist elsewhere. The word 'Anyathā' means else-wise and elsewhere. The presented object (shell) is perceived 'else-wise'

and the represented object (silver) exist elsewhere. The shell and silver are both, separately real, only their synthesis their relation as 'shell-silver' is unreal. The shell is misperceived as silver, which exists elsewhere, i.e. in the market[12]. Whereas, Yoga school thinks that, there is no need to go outside the mind to explain the error. The change of shell into silver is due to mental ideation only. This is the difference between two school's[13]. V.B. says, discarding the nearby shell, of which the form of knowledge is established by experience and imagining the silver which is not near, is indeed, unwarranted. "ज्ञानाकारम् अनुभवसिद्धं शुक्त्यादिकं सन्निकृष्टं विहाय दूरस्थरजतादिविषयकत्वकल्पने गौरवात्"[14]. If Naiyāyika's view is accepted then, the objects seen in dream cannot be explained, because, objects seen in the dream state do not exist outside and are not seen in the waking state. Therefore, it should be taken as mental adaptation or ideation. "स्वप्ने दृष्टम् इदानीं नास्तीति स्वरूपतो बाधानुपपत्तेः"[15].

Modifications (Vṛtti) are definitely of nature of misapprehension, according to V.B. Therefore, they should be totally discarded[16]. "वृत्तयो विपर्ययादिमत्यएव अत्यन्तहेयत्वप्रतिपादनाय"

It is interesting to note that in Yogavārtik V.B. clearly admits Anyathākhāti whereas in साङ्ख्यप्रवचनभाष्य while commenting on Sūtra "सदसत्ख्यातिः बाधाबाधात्"

(5.56) he upholds the सदसत्ख्याति. Because सदसत्ख्याति can not be contradicted by any reason. Everything is real. Everything should be taken as real, as well as unreal, or existent as well as non-existent in practical sense. All things being eternal by nature cannot be contradicted with association they become contradicted, like conscious things and non-conscious things तत्र स्वरूपेण अबाधः सर्ववस्तूनां नित्यत्वात्, संसर्गतस्तु बाधः सर्ववस्तूनां चैतन्ये अस्ति''[17].

For example, silver is real, existing in the jeweler's shop and silver superimposed on shell is unreal. Similarly, in the cases of state (अवस्था) i.e. tree and sprout, tree in the grown-up state is real and the same tree as in the state of sprout is unreal (non-existent)[18]. Whole world by nature is real (existent) and superimposed on consciousness is unreal. Therefore, everything is existent and non-existent. Relatively same thing can be real as well as unreal. It is सदसत्ख्यातिः.

Yogavārtika very of the mentions विज्ञानामृतभाष्य, साङ्ख्यप्रवचनभाष्य and उपनिषद्भाष्य. Similarly, Sāṅkhya-pravacanabhāṣya mentions Yogavātrttika. Therefore, it is very difficult to ascertain, which work is earlier and which later. He upholds Anyathākhyāti in Yogavārttika and सदसद्ख्याति in साङ्ख्यप्रवचनभाष्य.

Śuddhādvaita theory of error is known as 'Anyakhyāti'. This theory of error is discussed in

'khyātivāda' of Purusottamacaraṇa (P.C.) and in 'Prameyaratnārṇava' under the title of 'ख्यातिविवेक' by Śrī Bālakṛṣhṇa Bhaṭṭa (B.K.).

B.K. defines 'Anyakhyāti' as, when there is knowledge of an altogether different object (like silver) then which is in contact with sense organ i.e. shell that is known as 'Anyakhyāti: ''इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयात् शुक्त्यादिरूपाद् अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः 'अन्यख्यातिः' इति उच्यते''.[19] It is in form of activity of Buddhi (intellect) known as 'Viparyāsa'. 'Subodhinī' commentary on Bhāgavata by Śrī Vallabhāca-ārya says, it gives knowledge of completely different object, in the place of perceived object, i.e. knowledge of different object, which is not in contact with sense organ ''विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः''[20]. B.K. explains 'Bhinna-ārtha' as ''इन्द्रियसंयुक्तार्थाद् भिन्नो अर्थः''[21] i.e. knowledge of different object than that which is in contact with sense-organ.

P.C. defines[22] 'Anyakhyāti' as follows, previously generated experience stay in the form of impressions (in the Buddhi = intellect) when causes to arouse these impressions are predominant then activity of Buddhi (intellect) in the form of illusory object is projected out by Māyā. Then that activity of intellect partially or completely covering the object, which is before eyes, appears outside or externally. It is knowledge of another illusory object (Māyika), which is not in contact with

sense organs, therefore. It is known as 'Anyakhyāti'. Thus the error is activity or modification of Buddhi "तत्र पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य, उद्बोधकैः प्राबल्ये, मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहिः अवभासते इति मायिकस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्यातिः' इति अत्र व्यवह्रियते"

B.K. shows how Śuddhādvaita view is different from others. He states, according to others mind, object and sense organs are responsible for perceptual knowledge. Buddhi is not the cause of for perceptual knowledge. They do not include Buddhi in the process of perceptual knowledge. Our view based on the sentençe of Bhāgavata is, it is Buddhi which produces knowledge, such as doubt, error etc. Therefore, in the case of perceptual knowledge, sense object contact, with the mind, produces indeterminate (ordinary knowledge = सामान्यज्ञान) knowledge but it is Buddhi, which produces special kind of knowledge such as error etc. Thus, our view is different than others[23]. It is clear that Śuddhādvaita view includes Buddhi in the process of perceptual knowledge, whereas, others do not. "अन्येतु 'प्रत्यक्षज्ञानमात्रं प्रति मनइन्द्रियविषयाणां कारणता, न तत्र बुद्धेः निवेशः' इति आहुः. अस्मन्मतेतु भागवततृतीयस्कन्धवाक्यात् संशयादीनि ज्ञानानि बुद्धिः उत्पादयति. अतः, प्रत्यक्षज्ञाने मनइन्द्रियविषयाणां सामान्यज्ञानोत्पादकत्वं, बुद्धिस्तु विशेषाकारेण संशयादिशब्दवाच्यानि ज्ञानानि जनयति इति तेभ्यो अयम् इतरो अस्माकं पन्थाः".

B.K. explains the process of error, viz., when the

Lord's power Māyā deludes Buddhi with predominance of Tamoguṇa after the rise of indeterminate ordinary knowledge (सामान्यज्ञान) due to sense object (eye shell) contact. Thus when Buddhi (intellect) is deluded the right knowledge, "this is shell" does not arise, because ignorance is product of Tamoguṇa. "प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च" (भग.गीता १४।१७). Similarly, Buddhi deluded by Māyā does not grasp the true nature of the object. Due to the predominance of impressions of silver, Buddhi grasps the resemblance of shining-ness, whiteness etc. and creates silver on the shell. Then, Buddhi (intellect) grasps this silver, which is already existing in the Buddhi (intellect). At the time of Sāmānya-jñāna (indeterminate knowledge), i.e., at the time of sense object contact silver is not created in the Sāmānya-jñāna (indeterminate knowledge), since, silver is absent at that moment and silver is created by Buddhi (intellect) only after indeterminate knowledge[24] (Sāmānya-jñāna). Therefore, the conclusion can be drawn that the object of indeterminate knowledge (Sāmānya-jñāna) is shell only. After indeterminate knowledge (Sāmānya-jñāna) the special kind of knowledge is produced by Buddhi (intellect) and silver existing in the Buddhi (intellect) is the object of error. "तथाच पदार्थयाथात्म्यस्फुरणाभावात् मायामोहिता बुद्धिः रजतसंस्कारप्राबल्यात् चाकचक्यादिधर्मसादृश्यम् आदाय रजतं तत्र निर्माति. तदिदं बौद्धमेव रजतं बुद्ध्या विषयीक्रियते, नतु सामान्यज्ञाने चक्षुविषयीभूतम् इति विवेकः, तदानीं रजतस्य अभावात्, सामान्यज्ञानानन्तरं बुद्ध्या रजतोत्पादनात्. अतः सामान्यज्ञानेतु शुक्तिरेव विषयीभूता, तस्यैव

सामान्यज्ञानं, विशेषज्ञानन्तु बुद्धिकृतमिति तत्र बौद्धमेव रजतं विषयीभवति इति निष्कर्षः''.

It is said in the Subodhinī[25] that, ''रजतन्तु तदनन्तरं बुद्ध्या जन्यते विषयीक्रियते च, तत्र सा बुद्धिरेव कारणम् ... इन्द्रियार्थयोः मध्ये भाति तद् मृषा इति'' i.e. silver is produced by intellect after indeterminate knowledge (Sāmānya-jñāna) and intellect only is the cause. This creation which is seen between sense and object is false or illusory'' Further, Subodhinī on ''तेजोवारिमृदां यथा विनिमयः''[26] says, ''One sees water in the sunlight i.e. mirage or illusion of silver on a shell. Giving many such instances of illusion, it declares Buddhi (intellect) as the originator of illusions. These illusory objects are imagined by Buddhi of jīva. In the determinate knowledge Buddhi perceives real object of sense organs not the object imagined by Buddhi (intellect). But in between sense and its object, which appears as different object in the Buddhi (intellect) that is false or illusory. That kind of knowledge is error or false knowledge. Here B.K.'s explanation is very subtle and clear. In the shell-silver illusion, the shell is the object of indeterminate knowledge (Sāmānya jñāna), when shell is seen first, the shell is object of indeterminate knowledge (Sāmānya jñāna) and silver is produced later by Buddhi(intellect). That knowledge created by Buddhi (intellect) is error.

B.K. has accepted two kinds of error, viz. Nirupādhika

bhrama (unconditioned error) and Sopādhika bhrama (conditioned error). Snake in a rope is example of Nirupādhika bhrama (unconditioned error)[27] "निरुपाधिके रज्जुभुजङ्गादिभ्रमे चक्षुषा सद्रूपैव रज्जुः गृह्यते, भुजङ्गस्तु बुद्धिकल्पितो बुद्ध्या विषयीक्रियते". Here, real rope is perceived by eyes and snake is imagined or created by Buddhi (intellect). It (snake) is object of Buddhi (intellect) and not of a sense organ, because, snake imagined by Buddhi does not exist. "बुद्धिकल्पितस्य भुजङ्गस्य बाह्यत्वाभावाद्"[28]. This kind of error is removed by the real knowledge of Adhiṣṭhāna (locus or आश्रय) of error.

"Pot moves" or "conch-shell is yellow" etc. are examples of Aupādhika bhrama (conditioned error). Here due to jaundice or vertigo etc. yellowness in conch-shell and movement in pot which is produced by Māyā are seen. "औपाधिके 'घटो भ्राम्यति' 'शङ्खः पीतः' इत्यादिभ्रमेतु चक्षुर्ग्राह्ये घटशङ्खादौ भ्रमरिकाकामलाद्युपाधिं पुरस्कृत्य भ्रमण - पीतत्वादिरूपो मायिको धर्मो विषयतारूपो मायया सृज्यते"[29]. These qualities are seen by sense-organ eye. These qualities are product of Māyā only. Buddhi (intellect) influenced by Māyā, thinking that, like real conch-shell and pot, yellowness and movement are also real, grasp such kind of conch-shell and moving pot. This is error. Here, conch-shell associated with yellowness or moving pot associated with movement, imagined by Buddhi (intellect) is illusory, not that which is in contact with sense organ eye. This kind of conditioned error is not removed by the knowledge of real conch-shell

or pot, i.e. knowledge of locus, but is removed by cure of disease.

"पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो हि अस्य बन्धविपर्ययौ" (ब्र.सू.३।२।५) Aṇubhāṣya on this sutra says, due to concealment of true knowledge, Jīva identifies itself with body. As the patient of epilepsy sees everything wrongly or differently Jīva also gets wrong knowledge of every thing, "ज्ञानतिरोभावाद् देहादिषु 'अहं'बुद्धिः सर्वविपरीतज्ञानं च अपस्मारसहितस्येव"[30] i.e. on account of concealment of knowledge error takes place. P.C. also upholds this view. In Khyātivāda he says, birth, death, disease old age, suffering and ignorance appear in the case of individual souls and that is Anyakhyāti "जीवात्मनामपि जन्ममृत्युजरारोगादिकं दुःखित्वाज्ञत्वादिकं च प्रतिभाति सा इयं अन्यख्यातिः"[31].

Both, Anyakhyāti as well as Akhyāti are accepted by P.C. He says, those who are realized persons, for them everything is Pratyakṣa. Their knowledge is always true. In their case it is Akhyāti, i.e. wrong knowledge is not possible. Regarding ordinary people, Anyakhyāti has to be accepted. Because of predominance of impressions, Buddhi (intellect) only projects illusory object influenced by Māyā. Therefore, characteristics of silver only are grasped. "तस्माद् ये पूर्णज्ञानिनः पूर्णयोगिनो वा तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम् 'अनागतम् अतीतं च' (भाग.पुरा.१०।६१।२१) इत्यादिवाक्यात्. अतः तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ता अख्यातिः उचिता न सर्वत्र. अन्येषान्तु संस्कारप्राबल्येन मायया बुद्धिरेव बहिः क्षिप्यत

इति रजतादिधर्मणामेव प्रतिभानमिति अन्यख्यातिरेव उचिता''[32].

According to V.B., error is superimposition of form of knowledge of one object on another object, i.e. in the rope-snake example, misapprehension is superimposition of form of knowledge of snake on the rope. It is not an external object, which exists elsewhere, is superimposed. It is internal knowledge of object is superimposed. It is not necessary to go outside the mind to explain error. The appearance of silver on the shell is due to mental ideation. Modifications of mind (Cittavṛtti) are certainly of the nature of misapprehension or error, so they should be totally discarded.

P.C. and B.K. state that, error or misapprehension is due to Buddhivṛtti (modifications of mind). Instead of Cittavṛtti, they call it Buddhivṛtti. It is Buddhi influenced by Māyā projects silver on shell. It is superimposition of knowledge form only. Not of any external object. That means silver knowledge on the shell is due to projection of mental ideation only. In this respect there seems to be not much difference between V.B.'s view and Śuddhādvaitin's view.

The difference is that, while analyzing shell silver illusion, Śuddhādvaitins say that, silver is produced by the Buddhi, after indeterminate knowledge (सामान्यज्ञान)

in between the sense and the object. This in between creation is not real. Whereas V.B. does not bring this in between creation and states that it is direct superimposition of idea or knowledge form of silver, which is unreal or error.

Notes :

1. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः । Yogasūtra, 1.5
2. "वृत्तयः पञ्चतय्यः" YS 1.5
3. YS 1.6
4. YS 1.1.8
5. YS Vyāsabhāṣya 1.8
6. Yogavārttika p.71
7. YV on 1.8.
8. ibid
9. ibid
10. ibid
11. ibid
12. Critical survey of Indian philosophy, C.D. Sharma, p.229.
13. Yogavārttika -p.
14. YV 1.8
15. YV 1.8
16. YV 1.8
17. Sāṇkhyapravacanabhāṣya- 5.56.
18. यथावा रजतं वणिग्वीथीस्थरूपेण सत् शुक्त्यध्यस्तरूपेण च असत्; तथैव सर्वं जगत् स्वरूपतः सत्, चैतन्यादौ अध्यस्तरूपेण च असद् इति. ...एवमेव अवस्थाभेदेनापि सदसत्त्वम् अविरुद्धम्. यथाहि वृक्षादिः

प्ररूढाद्यवस्थाभिः सन्नपि अङ्कुराद्यवस्थाभिः असन् भवति, तथैव प्रकृत्यादिकं सदसदात्मकम् इति'' साङ्ख्यप्रवचनाष्य 5.56

19. Prameyaratnārṇava-khyātiviveka- p.84
20. Subodhinī 3.26 30
21. Prameyaratnārṇava, Khyātiviveka p.84
22. Prasthānaratnākara p.25.
23. Prameyaratnārṇava, Khyātivada P.83
24. ibid p.84
25. Bhāgavata 10.84.37 Subodhinī commentary
26. Bhāgavata 1.1.1. Subodhinī
27. Prameyaratnārṇava, Khyātiviveka p.87
28. ibid
29. ibid p.86.
30. Brahmasūtrāṇubhāṣyam 3.2.5
31. Khyātivada, p.14
32. -ibid- p.13

Bibliography:

1. Khyātivāda, Goswāmī Puruṣottama
2. Śrī Bālakṛṣṇa-granthāvalī; Pub. Shri Vallabhavidyapith Shri Vitthalesh Prabhucharana A.H. Trust, Kolhapur, V.S. 2054.
3. Prasthānaratnākara, Goswāmī Puruṣottama, Goswāmī Puruṣottama Granthamālā series 2, Shri Vallabhavidyapith-Shri Vitthalesh prabhucharana Trust, kolhapur, V.S. 2056.
4. Subodhinī commentary on Bhāgavata by Shri Vallabhācarya, Shri Vallabha Vidyapith Shri Vitthaleshprabhucharana Trust, Kolhapur, V.S.2043.
5. Yogavārtika of V.B., vol-1, Samādhipāda, ed.T.S. Rukmini,

Munshiram, Manoharlal Publishers put Ltd, New Delhi, 11981.

6. Sāṅkhyasūtram with Bhāṣya of Vijñānabhikṣu.- Dr. Shri RamashandaraBhattacharya, Bharatiya Vidya prakashan, Varanasi, V.S.2022.

7. The yogasūtras of Patañjalī, ed. Christopher chapple and Yogi Anand viraj (Eugene p. kellytr.) Studies in Indian Tradition series no.1, Sri satguru publications, Delhi 1990.

8. Śrimadbrahmaṣūtrāṇubhāṣyam Śri Vallabhācārya. Ed. Dr. A.D. Shastri, parshva publications Ahmedabad, 1998.

9. Critical survey of Indian philosophy, C.D. Sharma, Motilal Benarasidass, New Delhi. 1976.



चर्चा

Anyakhyāti
in Comparison with
Vijñānabhikṣu's View In Yogavārtika

डॉ. श्रीमति सुनन्दा शास्त्री

के.ई.देवनाथन् : अन्यख्यातिविषये मम संशयः. ''पराभिध्यानात्तु तिरोहितम्'' इति सूत्रव्याख्यानं कृतम् अस्ति. तत्र भवत्याः व्याख्याने ''*कन्सील्मेन्ट्र ऑफ् नॉलेज्*'' इति प्रयोगः कृतो अस्ति, ज्ञानस्य तिरोभावः इति अस्ति. मन्ये अहं, ''पराभिध्यानाद्'' इत्यत्र 'पर'शब्देन ब्रह्म स्वीकृतं स्यात्. सामान्यतः सः शब्दः भ्रामकइव भाति. अन्यख्यातिविषये विषयस्यैव तिरोभावो भवति, ज्ञानस्य तिरोभावो न भवति.

सु.शे. शास्त्री : भ्रमस्थले यः पदार्थो भवति सः ज्ञानसमसत्ताको भवति ...

के.ई.देवनाथन् : मयातु शब्दार्थः पृच्छ्यते. अन्यख्यातिवादे 'पर'शब्देन विवक्षितं ब्रह्म. तर्हि ''*कन्सील्मेन्ट्र ऑफ् नॉलेज्*'' इत्यपेक्षया ''*कन्सील्मेन्ट्र ऑफ् ब्रह्मन्*''

सुनन्दा शास्त्री : तत्र भाष्ये उक्तं विद्यते...

के.ई.देवनाथन् : मया पठितम्. ''ज्ञानतिरोभाव...''. इदानीं यज् ज्ञानम् अस्माभिः अनुभवरूपेण...

बलिराम शुक्ल : मृत्युरूपम्.

के.ई.देवनाथन् : 'मृत्युरूपम्'इति अद्वैतिभिः उच्यते. नैयायिकैस्तु ''जानामि'' 'ज्ञा'धातु ...

सुनन्दा शास्त्री : ज्ञानतिरोभावाद् अज्ञानम् अनुभूतम्.

बलिराम शुक्ल : तदपि मृत्युरूपमेव.

के.ई.देवनाथन् : 'ज्ञानतिरोभाव:' इत्यस्य को अर्थ: ? 'ज्ञानं'नाम ?

सुनन्दा शास्त्री : ब्रह्मणो ज्ञानम्.

सु.शे. शास्त्री : ज्ञानं वृत्यात्मकं वा स्वरूपात्मकं वा ?

के.ई.देवनाथन् : स्वरूपात्मकं किल.

सु.शे. शास्त्री : स्वरूपात्मकं चेज् ज्ञानस्य अभावो न भवितुम् अर्हति. अथच वृत्यात्मकस्य ज्ञानस्य अभावो भवति.

गो. श्या. म. : तत्र एवं विवक्षितम् अस्ति. ऐश्वर्य - वीर्य - यश - श्री - ज्ञान - वैराग्यान्तर्गतं यज्ज्ञानं **''षण्णां 'भग' इतीरणा''**इति वाक्योक्तम्. तथाच भगवद्धर्मरूपं यज् ज्ञानं तस्य तिरोभाव:. नतु ज्ञानसामान्यस्य चैतन्यस्वरूपस्य वा.

सु.शे. शास्त्री : भगवद्धर्मस्यापि नित्यत्वमेव.

गो. श्या. म. : परस्य ब्रह्मण: सङ्कल्पाद् वा अभिध्यानाद् जीवे तिरोहितो भवति. तत्र द्वेधापि अर्थो विवृतो अस्ति. परस्य मायाया: प्रकृते: अभिध्यानाद् जीवस्य ब्रह्मधर्मतिरोभाव:. **''एकोऽहं बहुस्याम्''** इति परस्य ब्रह्मण: सङ्कल्पाद् जीवे ब्रह्मधर्माणां तिरोभाव: इति, उभयथापि अर्थो अङ्गीकृतो अस्ति.

सु.शे. शास्त्री : 'तिरोभाव:' इत्यस्य को अर्थ: ? केनचिद् आच्छादनं कृतम् ?

गो. श्या. म. : **''आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिण:''** शास्त्रवचनात्. **यम् अर्थम् भगवान् आविर्भावयितुम् इच्छति...**

सु.शे. शास्त्री : शक्त्या तस्य आवरणं जायते ?

सुनन्दा शास्त्री : अदर्शनं जायते.

के.ई.देवनाथन् : तदेव आवरणम्.

सु.शे. शास्त्री : आवरणमेव आयाति. यस्य आवरणं भवति तस्य दर्शनं न जायते...

गो. श्या. म. : अर्थक्रियाकारिक्षमत्वम् आविर्भाव: अर्थक्रियाया: अकारित्वम् तिरोभाव:.

सु.शे. शास्त्री : तस्य धर्मस्य अर्थक्रियायां तादृशं सामर्थ्यं नास्ति.

गो. श्या. म. : सामर्थ्यम् अस्ति, प्राकट्यं नास्ति.

सु.शे. शास्त्री : एतेषाम् अभिनवः पन्थाः. यद्धि दोषो अन्यत्र आयाति तद् एतेषां सिद्धान्ते न आयाति.

गो. श्या. म. : ''**यच्चापि दूषणं किञ्चिद् दूष्यञ्चापि हरिः स्वयं विरुद्धपक्षाः सर्वेऽपि सर्वम् अत्रैव शोभते**'' इत्यत्र महाप्रभुश्रीवल्लभाचार्यैः लिखितम् अस्ति यत् 'अत्रैव'नाम ब्रह्मणि, नतु मायायाम्. वयम् अघटितघटनापटीयसीं मायां न अभ्युपगच्छामः किन्तु ब्रह्मैव तादृग्...

बलिराम शुक्ल : अन्यख्यातिवादिनां मते व्यामोहिकामायया बहिःक्षिप्ता बुद्धिवृत्तिः रजताकारेण भासते. अत्र तावद् आभ्यन्तरचित्तवृत्तिः रजताकारेण भासते इति. उभयोः को भेदः ?

पारसनाथ द्विवेदी : अत्र मायिकत्वम् अस्ति. तत्र नास्ति इति भेदः.

सुनन्दा शास्त्री : अन्यख्यातिमें प्रथम क्षणमें चक्षु और अर्थ के संयोगसे पदार्थका सामान्यज्ञान होता है. और उसके बीचमें अर्थात् बुद्धि और पदार्थ के बीचमें एक मायिकता उत्पन्न हो जाती है. अतः बुद्धिस्थ रजतका आरोपण इन्द्रिय और वस्तु के बीचमें हो जाता है. इसको विषयता कहा जाता है.

पारसनाथ द्विवेदी : बुद्धिस्थं नास्ति. बुद्धिकल्पितम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : दर्शनानि विभिन्नानि सन्ति. परन्तु सूक्ष्मेक्षिकया दृश्यते चेत् केषुचिद् अंशेषु साम्यं वर्ततएव. नैयायिकैः आपणस्थं रजतं स्मृतिद्वारा आनीयते, एतेतु ''बुद्धिस्थं रजतम्'' इति वदन्ति. सर्वेष्वपि पक्षेषु बुद्धेः सहकारः स्वीक्रियते. प्रातिभासिकं रजतम् इति पक्षे, बौद्धं रजतम् इति पक्षे, ज्ञानलक्षणासन्निकर्षेण आनीयमानं रजतम् इति सर्वेऽपि पक्षेषु बुद्धेः सहकारः स्वीक्रियते.

बलिराम शुक्ल : तथैव रजतं यद् भासते तद् व्यावहारिकं नास्ति इत्यपि सर्वेषां मतम्. कथं तद् रजतमिव भाति ? अयमेव मुख्यः

प्रश्नः. तस्य समाधानं तैस्तैः शास्त्रकारैः स्वशास्त्रानुरोधेन कृतं वर्तते. तेषु मध्ये किं समीचीनतरम् इति अस्माभिः विचार्यते.

राजेन्द्र मिश्र : आचार्यजी! हमारी एक शङ्का है. ख्यातिवादका मुख्य लक्ष्य है : भ्रान्तिका निरसन करके शुद्ध ज्ञानकी स्थापना करना. कोई ऐसा दर्शन नहीं है कि जो दो प्रकारके ज्ञाताओंकी कल्पना न करता हो. जैसे कि अभी चर्चा हुई कि जो पूर्ण ज्ञानी है उनकेलिये तो सब कुछ प्रत्यक्ष है. उनको तो अख्यातिका प्रश्न ही नहीं उठता है. तो जो पूर्णज्ञानि हैं वे केवल शुद्धाद्वैतमें ही नहीं हैं, सांख्यमतमें भी हैं, हर एक दर्शनमें हैं. तो क्या यह माना जाय कि प्रत्येकदर्शन पहले अख्यातिवादी है उसके बाद फिर अन्यान्यख्यातिवादकी स्थापना करता है?

गो. श्या. म. : दो बातें लक्ष्यमें लेने लायक होती हैं : जहां भ्रम हो रहा है और जिस वस्तुका भ्रम हो रहा है. जहां भ्रम हो रहा है वह यदि निरुपाधिक भ्रमका अधिष्ठान है तो अधिष्ठानका अज्ञान अपेक्षित है. और यदि सोपाधिक भ्रम हो रहा है तो अधिष्ठानका अज्ञान अपेक्षित नहीं रह जाता है. अधिष्ठानका तत्त्वज्ञान होनेपर भी औपाधिक भ्रम तो हो ही सकता है. तो जहां अधिष्ठानके तत्त्वज्ञानसे भ्रान्ति निवृत्त होती है वहां तो अज्ञानका बहुत बड़ा योगदान है. पर जहां ऐसा नहीं होता है वहां अधिष्ठानके तत्त्वज्ञानका योगदान न हो कर आरोप्यमाण वस्तुकी बौद्ध उपस्थिति अथवा अधिष्ठानके अन्यथाज्ञानका बड़ा योगदान होता है. अब आरोप्यमाण वस्तुका अन्यथाज्ञान नैयायिकोंका मत है. अधिष्ठानका अन्यथाज्ञान भी अन्यथाख्यातिका एक प्रकार हो सकता है. इस तरहसे दो प्रभेद समझने चाहिये. यह साधिष्ठानक

भ्रमकी चर्चा है. कुछ भ्रम निरधिष्ठानक भी होते हैं.

किशोरनाथ झा : राजेन्द्रजीका प्रश्न यह था...

गो. श्या. म. : उसी सन्दर्भमें जो लक्ष्यमें रखने लायक प्रभेद हैं उसे ही ध्यानमें रख कर बोल रहा हूं, कि जो पूर्णज्ञानी हैं और जो हम सब हैं उनको... जैसे न्याय भी योगजधर्मप्रत्यासत्ति तो मानता ही है. और सर्वज्ञ तो प्रायः जैन, बौद्ध आदि सभी मानते ही हैं, किसी न किसी रूपमें. तो योगिओंको अख्याति नहीं होती है. योगिओंके ज्ञानके सन्दर्भमें हम जैसोंको होते भ्रमकी विवेचना कैसे करनी? यहां अख्यातिका आधार लिया जाता है. जो सामान्य मनुष्य, हम जैसे हैं, जिनको पूर्णज्ञान नहीं है, पूर्ण ज्ञान नहीं होनेसे क्या होता है? यहां आकर शुद्धाद्वैत आ रहा है कि जिनको पूर्णज्ञान नहीं है उनको वस्तुकी इतरेतरात्मकताका या ब्रह्मात्मकताका ज्ञान नहीं होगा. तो उनके सन्दर्भमें यदि भ्रमकी व्याख्या करनी होतो अन्यख्यातिद्वारा करनी चाहिये. और योगिओं, सर्वज्ञों, ब्रह्मज्ञानिओं को जिस तरहसे ज्ञान होता है : "**सर्वं खल्विदं ब्रह्म**". ऐसोंको सब कुछ ब्रह्मात्मक ही अनुभूत होता है, उस स्थितिमें उनके ज्ञानको लक्ष्यमें रख कर कोई व्याख्या करनी हो तो फिर अन्यख्यातिके ढंगसे व्याख्या न हो कर अख्यातिके ढंगसे व्याख्या करनी होगी. रामानुज मतमें जो सत्ख्याति स्वीकारी गयी है वह हमें भी इस अर्थमें स्वीकार्य है कि वह योगिओंको होते अनुभवकी दुहाई है.

बलिराम शुक्ल : पर सामान्यजनको जो भ्रम होता है वह सत्ख्याति है क्या? रामानुज तो वहां भी 'सत्ख्याति' कहते हैं.

गो. श्या. म. : नहीं. उतने ही अंशमें हमारा उनसे मतभेद है. मैनें मेरे

पत्रमें इस बातकी विवेचना करते हुवे लिखा है कि **"नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः"** गीतोक्त वचनके अनुरोधवश भ्रमभात विषयोंका भी अभाव तो हमको अभिप्रेत नहीं है. अतः सत् तो वह है ही और भगवदिच्छया सत्में प्रकट होता नाम-रूपका वैविध्य भी उतना ही सत् है जितना सत् ब्रह्म स्वयं है. इसलिये उस वैविध्यको लक्ष्यमें रखनेपर अन्यख्यातिके रूपमें हम भ्रमकी व्याख्या करते हैं.

सु.शे. शास्त्री : दर्शनान्तरमें योगीके ज्ञानको लेकर भ्रमका निरूपण नहीं है. आपके वाल्लभ दर्शनमें यह कहा गया है कि जैसा योगिओंको ज्ञान होता है वैसा सामान्यजनको ज्ञान नहीं होता होनेसे उनके सन्दर्भमें अख्याति है. अन्य दर्शनोंके ग्रन्थोंमें इस प्रकारकी कहीं चर्चा ही नहीं की गई है. क्योंकि भ्रान्ति केवल हमारे जैसोंको ही होती है.

बलिराम शुक्ल : हम जब विचार करते हैं तब संवादीप्रवृत्तिजनक ज्ञान और असंवादीप्रवृत्तिजनक ज्ञान को लेकर ही विचार होता है. वहां तो यह प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता है. फिर अख्यातिके रूपमें उसकी व्याख्या करनेकी आवश्यकता ही क्या है?

गो. श्या. म. : आवश्यकता यह है शुक्लजी!....

के.ई.देवनाथन् : समाधानं वदामि. नैयायिकमतमें मीमांसकमतमें सर्वज्ञ नहीं है. ईश्वरव्यतिरिक्तः सर्वज्ञो नैयायिकमते नास्ति. मीमांसकमते कोऽपि सर्वज्ञो नास्ति.

बलिराम शुक्ल : योगी तो मानते ही हैं!

के.ई.देवनाथन् : योगजधर्मः स्वीक्रियते नैयायिकैः परन्तु "योगिनः सर्वज्ञः" इतितु न स्वीकृतम्.

बलिराम शुक्ल : क्या बात करते हो! योगिप्रत्यक्षं प्रति... अतीतानागत...विष-

याणां युक्तस्य सर्वदा भानं…'' इति मुक्तावल्यां लिखितम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : न्यायकुसुमाञ्जलौ द्वितीस्तबके…

बलिराम शुक्ल : न्यायमुक्तावल्यां यद् उक्तं तन् मया उच्यते…

सु.शे. शास्त्री : ईश्वरस्य निरपेक्षसर्वज्ञत्वं योगिनः सापेक्षसर्वज्ञत्वम्.

के.ई.देवनाथन् : सर्वज्ञत्वे सति सापेक्षत्वं निरपेक्षत्वं न. कृपया श्रूयताम्. प्रसङ्गम् अहं वदामि. तदनन्तरं भवन्तः स्वीकुर्वन्तु न स्वीकुर्वन्तु वा. नैयायिकमतं वदामि. सर्वज्ञः ईश्वरः वेदकर्ता इति स्वीक्रियते. कपिलादीनां वेदकर्तृत्वं कुतो नास्ति? इति प्रश्ने कृते ''**सन्ति कपिलादयो महाजनाः; तथापि तेषामपि सार्वज्ञ्ये विश्वासः इतरेषां नास्ति**'' इति तत्र समाहितम् अस्ति. इदानीं योगजधर्मेण अतीतानागत… तैः ज्ञायन्तां परन्तु तदेव सर्वज्ञत्वं नास्ति. 'सर्वज्ञत्वं'=''सर्वदा सर्वविषयकम् एकज्ञानवत्त्वम्''. योगिनः कीदृशाः भवन्ति? ते कांश्चिद् अंशान् अतीतानागतपदार्थान् इन्द्रियेण जानन्ति, योगजप्रत्यासत्या. तैः ये अतीताः अनागताः वा अंशाः ज्ञायन्ते तेतु तथैव भवन्ति. तत्र तेषां भ्रमो नास्ति इत्येव तात्पर्यम्. मीमांसकमते वदामि. भाट्टमीमांसकमते बुद्धस्य सर्वज्ञत्वं तैः खण्डितम् अस्ति.

बलिराम शुक्ल : तद् भवतु. कपिलादीनां सर्वज्ञत्वम् ईश्वरवादविषये चिन्तामण्यां वर्तते. कपिलादीनां सर्वज्ञत्वेऽपि अनेके कपिलादयः सर्वज्ञाः तदपेक्षया ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वे लाघवं वर्ततइति कृत्वा लाघवात्…

के.ई.देवनाथन् : कपिलो यदि सर्वज्ञः तर्हि मनुः सर्वज्ञो न वा? इति प्रश्नोऽपि भवति किल.

बलिराम शुक्ल : भवतु नाम. तेन किम्?

के.ई.देवनाथन् : वेदान्ते ''स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन् नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गाद्'', ''इतरेषां चानुपलब्धेः'' इति सूत्रद्वये तथैव

निर्णीतम् अस्ति.

बलिराम शुक्ल : कपिलादयो यदि सर्वज्ञाः तत्र अस्माकं का हानिः ? भवतु नाम. सर्वेषां तादृशं ज्ञानं भवति. सर्वज्ञत्वं तत्र वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : ते असर्वज्ञाः चेदपि अस्माकं हानिः नास्ति. ते अस्मदपेक्षया विशिष्टाः अतः...

बलिराम शुक्ल : सर्वविषयकज्ञानवत्त्वमेव सर्वज्ञत्वम्.

सु.शे. शास्त्री : मम निवेदनम् इदं वर्तते. यद्धि भवद्भिः परिष्कारः क्रियते योगिनाम् ईदृशं ज्ञानं भवति, ईश्वरस्य सर्वविषयकम् एकं ज्ञानम् भवति. एतदेव अस्माभिः आपेक्षिकसर्वज्ञत्वं निरपेक्षसर्वज्ञत्वं...

बलिराम शुक्ल : उच्यते. योगजधर्मानुगृहीतं सर्वज्ञत्वम्.

के.ई.देवनाथन् : योगजधर्मानुगृहीतं सर्वविषयकं ज्ञानं तेषां नास्ति.

पारसनाथ द्विवेदी : कुतो नास्ति.

बलिराम शुक्ल : योगदर्शनेतु सर्वं प्रतिपादितम्...

के.ई.देवनाथन् : तर्हि कपिलस्मृतेः योगस्मृतेः कथं विरोधो भवति ?

बलिराम शुक्ल : कपिलस्य सार्वज्ञत्वम् अस्ति न वा इति विचारो अन्यः.

सु.शे. शास्त्री : तत्र श्रुत्यनुसारित्वं श्रुत्यननुसारित्वम् आदाय विरोधः.

किशोरनाथ झा : अब समयाभावको लक्ष्यमें लेते हुवे दूसरा पत्र लें.

गो. श्या. म. : अध्यक्षमहोदय ! मुख्य प्रश्नका स्पष्टीकरण बाकी रह गया है. अनुमति हो तो स्पष्टीकरण करना चाहता हूं. कुछ भ्रम अज्ञानजन्य होते हैं कुछ अन्यथाज्ञानजन्य होते हैं और कुछ भ्रम अज्ञान और अन्यथाज्ञान दोनोंसे जन्य होते हैं. तो जहां अज्ञानजन्य भ्रम होता है वहां अख्याति अभिलषित है जहां अन्यथाज्ञानजन्य भ्रम होता है वहां सोपाधिकभ्रम ...

पारसनाथ द्विवेदी : अन्यथाज्ञानम् उच्यते.

गो. श्या. म. : कहीं दोनों सम्मिलित होकर कारण बनते हैं.

बलिराम शुक्ल : वह भी सामान्य लोगोंका ही है.

गो. श्या. म. : सामान्योंका ही है मगर कहीं केवल अज्ञानसे भी भ्रम पैदा होता ही है न! जैसे हमको ब्रह्मका ज्ञान नहीं होता है एतावता ब्रह्मका अभाव भी प्रतीत होता है, जगत्‌की ब्रह्मात्मकता प्रतीत नहीं होती है. तो ब्रह्मात्मक वस्तुओंकी ब्रह्मात्मकताका प्रतीत नहीं होनी भी तो एक भ्रम ही है. तो उस अर्थमें वह अख्याति भी हमको भ्रमकेरूपमें मान्य है.

पारसनाथ द्विवेदी : अन्यख्यातिमें भासमान रजत् सत् है, असत् है या सदसत् है?

गो. श्या. म. : असत् तो कुछ है ही नहीं **"नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः"**.

पारसनाथ द्विवेदी : बाधित नहीं होगा?

गो. श्या. म. : बाधकी तो हमारे यहां कोई चर्चा ही नहीं है.

बलिराम शुक्ल : ब्रह्मात्मना सर्वं सत्यम्.

सु.शे. शास्त्री : मिथ्यात्वं नैव अङ्गीक्रियते.

पारसनाथ द्विवेदी : मायिक रजत जो बौद्धिक है उसको तो 'मिथ्या' कहा गया है न!

गो. श्या. म. : मिथ्या जैसी चतुर्थ कोटि हमको मान्य नहीं है.

पारसनाथ द्विवेदी : 'मिथ्या'शब्द तो लिखा ही है.

गो. श्या. म. : 'मिथ्या'शब्दका अर्थ सदसदनिर्वनीय मिथ्या नहीं है.

पारसनाथ द्विवेदी : वही तो पूछा जा रहा है.

गो. श्या. म. : 'मिथ्या'का मतलब उस देशकालमें अप्रकट - तिरोहित.



Mādhyamika's Theory of Error in Comparison with Anyakhyāti of Śuddhādvaita School

Dr. Yajneshwar S. Shastri

The theory of error is one of the important topics, which is discussed by almost all Philosophical systems of India. This matter is focus of Realists as well as Idealists Schools of Indian Philosophy. The realistic schools are also divided into two groups. One group holds that error is mere non-apprehension. Prābhākara Mīmāṁsaka, earlier Sāṅkhya and Rāmānuja belong to this category. Akhyāti of Prabhākara, Satkhyāti of earlier Sāṅkhya and Yathārthakhyāti of Rāmānuja hold that error is mere non-apprehension and reject the subjective element, in error altogether. Error is treated as partial truth by these theories. The another group treats error as mere misapprehension. The Viparītakhyāti of Kumāril, the Anyathākhyāti of Naiyāyikas, the Sadasat-khyāti of later Sāṅkhya and of Jainism fall under this group. According to these theories error is misapprehension and admit the subjective element in error. Error is regarded as partial misrepresentation. Mādhyamika School, Vijñānavāda and Advaita Vedānta belong to Idealist Schools.

Every school tried to solve this problem in the background of its own philosophical standpoint. Realists tried to explain the error in their own way. One thing is very clear that all these theories put forth by the realists cannot explain the fact of error satisfactorily. Error cannot be taken as mere non-apprehension, for there is definitely a subjective element involved in error, which is later on contradicted by the subletting cognition. This view ignores the fact that as long as error lasts, it is taken as true and prompts activity, though it may result in failure. In the case of 'shell-silver' illusion, there is actual presentation of silver to consciousness and not a mere memory image. If the two cognitions stand apart unrelated, and if error is due to mere non-apprehension of their distinction, the natural question which arises is—do these two cognitions appear in consciousness or not? If they do, then there must be the cognition of their distinction also, if they do not, they are unreal. The other group of realists, which regards error as misapprehension equally, fails to explain error. If error is purely subjective, if knowledge can misrepresent its object, then realism stands rejected. How can the shell be misperceived as silver? Silver cannot be perceived because it is not there and there can be no sense-contact with it. It cannot be a mere memory image because as long as error lasts, there is actual presentation of silver to consciousness. The real problem before these realists is: if silver is real,

it cannot be contradicted afterwards by the subletting cognition of shell, and if silver is unreal, how can it appear to consciousness during error? The realists' answer is not very satisfactory in this regard.

The Idealists, such as, Mādhyamikas, Vijñānavādins and Advaita Vedāntins tried to give some kind of satisfactory answers advocating theory of non-describability and Anirvcanīya-khyāti. Vaidika and Jaina thinkers, wrongly ascribe Asatkhyāti to Mādhyamika or Śūnyavāda and Ātmakhyāti to Vijñānavāda of Asaṅga and Vasubandhu. Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṁsā, Vedānta and Jainism, have presented, Mādhyamika as upholders of Asatkhyāti and refuted it. Its presentation and refutation is found in Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī, Bhāmatī and Kalpataru, Sarvadarśana-saṅgraha, and Syādvāda-ratnākara, Nyāyakumuda-candra and many of her works of Vedic and Jaina Texts. This term of this theory is not found in the original texts of Mādhyamikas, such as Mūla-mādhyamika-kārikā and Vigraha-vyāvartanī of Nāgārjuna, and in the works of later Mādhyamikas.

Asatkhyātivāda, as exposed by these Vaidika and Jaina thinkers, means that in erroneous perception, there is merely the perception of something which is unreal or non-existent (Asat). In the shell-silver illusion, the silver that is perceived is neither real as something external nor even real as something internal. Therefore

it is absolutely unreal. There is no such thing as internal or external, it is all void (Śūnya). If the silver would have been externally real, then there would not have been any scope for erroneous perception. If the silver would have been merely an internal idea, then also there would have been no explanation with regard to its external manifestation. It is as such, Asat or Śūnya. It is 'Asat' which is the object of perception in this context. Thus, erroneous perception is declared to be non-being's apprehension (Kuppaswamy Sastri p. 123).

Jayanta Bhaṭṭa in Nyāya-mañjarī, explains Asat-khyāti as: in the illusory cognition of a shell as a silver neither the shell nor the piece of silver is real. The silver is unreal, since it is subletted at the disappearance of the illusion. The shell is not real, since, it is but one factor of the subletting cognition, others being the silver and the connection between the silver and the shell. Unlike the Vijñānavādins who hold that in error, the internal, appears to be the external, the Śūnyavādins, maintain that there is no such things internal or external, it is all void. In the 'Shell-Silver illusion' neither the shell nor the silver is real, it is just an apprehension of the unreal as real. (Nyāyamañjarī p.164)

Syādvāda-ratnākara, states that, the Mādhyamika uphold the Asatkhyāti-vāda, that error consists in the manifestation of the non-existent object. The cognition

of silver in the shell is erroneous because it manifests the non-existent silver. The thing that appears as silver cannot be consciousness, as it does not manifest itself as "I am silver" but as 'This is Silver' as an external entity. It cannot also be real thing, as no purpose is served thereby, and because it is cancelled as a real thing by the canceling cognition, "This is not silver". Therefore, non-existent thing is manifested there and hence the theory of error is called Asatkhyāti. "तथाहि 'इदं रजतम्' इति प्रतिभासमानं वस्तुज्ञानम् अर्थो वा भवेत्, न तावज् ज्ञानम्, अन्तर्मुखाकारतया 'अहं रजतम्' इति अहङ्कारसामानाधिकरण्येन अप्रतिभासमानत्वाद्; 'इदं रजतम्' इति बहिर्मुखाकारतया प्रथमानत्वात् च; नापि अर्थः; तत्साध्यार्थक्रियाकारित्वाभावात्; "न इदं रजतम्' इति बाधकप्रत्ययेन वितथज्ञानविषयीकृतस्य वस्तुनो अर्थतया बाध्यमानत्वात् च. ततो असदेव तत्र प्रतिभातमिति असत्ख्यातिः" (स्याद्वादरत्नाकर पृ.१२५).

It is very clear from this account that as per Asatkhyāti, the silver which is perceived in the Shell-silver illusion is really non-existent. It is neither the silver which was perceived in a different place previously, nor is it a momentary silver exclusively limited to the moment of illusion. It is non-existent (Asat) which is falsely perceived as existent (Sat) i.e. silver. The silver in the shell-silver illusion, being absolutely unreal, nowhere exists. It neither exists in the present situation nor even anywhere else. The totally non-existent is apprehended as existent. Error arises in taking something totally non-existent as existent.

It is important to note that, this Asatkhyāti exposes

the unreality of silver as against its apparent reality. But not only that, it also maintains that, whatever is perceived as the 'silver' is also mere non-being or non-existent. That means, the 'shell', which is ordinarily accepted to be real as against the 'silver' is also rejected as really not existing. Asatkhyāti stands for complete void or Śūnya. The ordinarily accepted erroneous perception as well as the valid perception both are declared to be erroneous. Only the erroneous character of shell is not empirically known because of its practical utility. Here, along with the rejection of error, its locus (Adhiṣṭhānam) is also rejected. And it is this rejection of locus which is the distinguishing feature of this theory of Asatkhyāti.

The drawback of this Asatkhyāti is that, it not only negates silver, but also the 'this' (idam) or the very basis of error along with error. The Vedāntins, Naiyāyikas and many others rightly point out that, how can a totally non-existent thing at all be apprehended. An absolute nought cannot even be conceived, e.g. son of a barren woman, what to speak of its being perceived.

Jayanta Bhaṭṭa refutes this theory by asking what does the term 'Asatkhyāti' means? Is it the awareness of an object which does not exist anywhere or does it mean that it exist somewhere but is absent from the present locus? Jayanta argues that the first alternative

is not tenable since no-body experiences an unreal object. If the second alternative is accepted, then it is the same thing as Viparītakhyāti, according to which an error is the manifestation of a real object in the form of a different object (N.M.I-166). It is also unreasonable to hold that impression (Vāsanā) presents the unreal object, since Vāsanā arises from the experience of real objects. So, "an absolutely unreal object has a place, neither in the world of theory nor in the world of practical"—"न अत्यन्तम् असतो अर्थस्य सामर्थ्यम् अवकल्पते, व्यवहारधुरं वोढुं इयतीम् अनुपप्लुताम्" (N.M.I-164).

This theory maintains that, all cognitions are cognitions of Sheer non-being. But it is a matter of experience that shell is misperceived as silver. This clearly shows that something is being apprehended as something else. So, the silver Characterisation of the present object may be found to be false after later verification, but that something as the locus of silver characterisation is positively present even at the time of error. Therefore, it is not the absolute nothing (Śūnya), which is perceived as something existent (Sat) but something is apprehended as some other thing. In the shell-silver illusion, shell in the form of 'this' (Idam) remains, however, as the basis of silver apprehension. Here something existent appears as silver and not that non-existent appears as existent (Sat). The silver that is perceived in illusion is unreal but the referent on which silver is perceived

cannot be rejected as void or Śūnya (B.Kar.p.96).

This is not really Mādhyamika's view. This is a nihilistic interpretation of Mādhyamika view. This kind of Asatkhyātivāda as exposed by the classical Hindu as well as the Jaina Philosophers can never be said as the theory of actually propounded by the Mādhyamikas. The Asatkhyātivāda as implying absolute void is not found or discussed by any Mādhyamika Buddhist. The Mādhyamika theory of Śūnya does not fit into the Classical exposition of the Asatkhyātivāda. Śūnya is only significantly used in Mādhyamika Philosophy to repudiate all empirical entities. But the reality as the locus (Adhiṣṭhāna) of all that are rejected as void is however not denied. The Śūnyavāda does not mean 'void' or 'no-reality' doctrine, but merely 'no-view' about reality. The Mādhyamikas did not evolve any logical theories of their own. They on the contrary showed the contradictions and faults involved in the logical theories of others (यदि काचन प्रतिज्ञा तत्र स्यात् एष मे भवेद् दोषो, नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मान् नैवास्ति मे दोषः'' — विग्रह- व्यावर्तिनी २९, मूलमाध्यमिककारिकावृत्ति पृ.१६). Mādhyamikas are not propagator of absolute Śūnya. For them, Śūnya transcends only four categories of thought (चतुष्कोटिविनिर्मुक्तम्). Reality is neither existent nor non-existent, nor both existent and non-existent, nor different from existent and non-existent. Nāgārjuna, a systematic expounder of Mādhyamika School or Śūnyavāda, takes great care to

see that his doctrine is not interpreted as Nihilism (Ucchedavāda). He defines absolute reality as "That which can be directly realized, which is calm, in which there is no manifold phenomena, which is free from all conceptual constructions, which is non-dual, harmonious whole" ("अपरप्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितं, निर्विकल्पम् अनानार्थम् एतत् तत्त्वस्य लक्षणम्" — मूलमाध्यमिककारिका १८।९).

In Mādhyamika Philosophy Śūnya signifies the absolute reality, devoid of multiplicity (M.V S.I. 15). It is Śūnya in the sense of non-describability, free from empirical predicates. The word 'Śūnya' is understood in two senses in Mādhyamika system. First of all, it is Śūnya from the point of view of phenomena. It means Svabhāvaśūnya i.e. devoid of independent substantiality of its own. All appearances are devoid of any essence or reality. They are unsubstantial. Everything of which something can be predicated is relative (Śūnya). But from the Absolute point of view, it means Prapañca-Śūnya i.e. devoid of verbalization, thought constructions and plurality. In its highest aspect, it is the Absolute itself—where in all plurality and relativity is merged and which transcends all categories of thought (M.K.16.11). It is indescribable in human language. It does not mean absolute blank or void. Nāgārjuna makes it very clear by stating that, "It con not be called void or non-void, or both or neither, but in order to indicate or convince others, it is called

'Śūnya' "—"शून्यम् इति न वक्तव्यं अशून्यम् इति वा भवेत्, उभयं नोभयं चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते"(M.K.XXII.11).

This shows that Mādhyamika's Śūnya is not mere non-being or Asat. It is in its highest sense, Reality itself, transcends all categories of thought and is the transcendental background of the world phenomena.

Absolute Reality is beyond the range of all conceptual predication, no categories of thought applies to it. Avidyā, presents it in all the diverse forms, we come across in our empirical experience. Avidyā is responsible for all this varied experience. The Absolute is the realm of ultimate Reality, Avidyā belongs to appearance. Avidyā hides the real from us and in its place projects an unreal appearance (अभूतं ख्यापयत्यर्थं भूतम् आवृत्य वर्तते" — बोधिचर्यावतारपञ्जिका ३५२). The Śālistambasūtra, defines avidyā and identifys it with ajñāna (ignorance). It defines Avidyā as the non-apprehension of the real and its mis-apprehension as different from what it is ("तत्त्वे अप्रतिपत्तिः भिथ्याप्रतिपत्तिः अज्ञानम् अविद्या" as quoted in B.C.A.p.352). Thus, Avidyā has two functions: one is the covering the essential nature of things (Āvaraṇa) and the other is projecting a false appearance (Asatkhyāpana). These correspond to Śaṅkara's conception of Āvarṇa and Vikṣepa Śaktis (Powers of concealing and projecting) of Māyā or Avidyā. Had there been

true knowledge, the appearance would not have been there at all.

Mādhyamika Buddhist have accepted two kinds of truth viz., absolute truth (Paramārthasatya) and empirical truth (Saṁvṛtisatya). Nāgārjuna says, Buddhas' preaching is mainly based on these two kinds of truth: "द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना, लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः" (M.K.XXIV-8).

Candrakīrti, states that, Saṁvṛti is covering, it is the essence of Ajñāna (ignorance), on account of its completely enveloping the reality ("समन्ताद् वरणं संवृतिः. अज्ञानं हि समन्ताद् सर्वपदार्थतत्त्वावच्छादनात् 'संवृतिः' इति उच्यते" M.K.V.p.492). Saṁvṛti covers up entirely the real nature of things and makes them appear otherwise.

This Saṃvṛti is error. Bodhicaryāvatāra identifies Samvṛti-satya with error or misapprehension by stating that 'Avidyā (ignorance), Moha (delusion), and Viparyaya (error or misapprehension) are synonyms of Saṁvṛti. "अविद्या - मोह - विपर्यास इति पर्यायाः" B.C.A. p.352. This error is of two kinds: The universal error and the other is the subjective or the individual error. Candrakīrti calls them as loka-saṁvṛti and Aloka-saṁvṛti. Śāntideva calls them as Tathya-saṁvṛti and Mithyā-saṁvṛti (B.C.A. p.352). Lokasaṁvṛti or Tathya-saṁvṛti, signifies empirical truth and Aloka-saṁvṛti or Mithyā-saṁvṛti, is empirical

illusion or error, e.g. things in dream, mirage, perceived when the sense organs are not properly functioning. Tathya-saṁvṛti is the phenomenal truth and Mithyā-saṁvṛti is falsity or error. These two kinds of truth correspond to the Paratantra and Parikalpita truths of Vijñānavada and the Vyavahāra (empirical) and Prātibhasika (illusory) degrees of truth of Śaṅkara Vedānta.

According to Mādhyamika at empirical level, there may be distinction between error and valid knowledge, but at transcendental stand point, even all empirical knowledge come under the category of error. Both are based on contradiction, negativity, limitation and relativity. For convenience, we call the former 'appearance' and the latter 'error'. Both baffle the description, both are indescribable, for they can be called neither real nor as unreal. Contradiction is the essence of all appearances, for non-contradiction belongs only to reality, which is of the nature of pure-knowledge. Knowledge, therefore, removes contradiction and the moment contradiction is removed, error vanishes.

According to Mādhyamikas causation is a mark of the unreal. Whatever is produced is liable to destruction and unreal. Avidyā is beginning-less positive tendency, that is destroyed by true realization. Avidyā is indescribable, unreal, ultimately. Thus, at empirical level,

Mādhyamikas exposition of theory error may said to be like that of Advita-Vedāntic theory of Anirvacanīya--khyāti. When the shell is mistaken for silver, the shell-delimited consciousness is the ground on which silver and its cognition are illusorily imposed by beginning-less ignorance. This silver is not real, because, it is contradicted afterwards when the shell is known and it cannot be unreal, because, it appears as silver as long as illusion lasts. It is therefore called 'Śūnya' by Mādhyamikas and Anirvacanīya, indescribable either as real as unreal by Advaita Vedāntins. Error is indescribable superimposition which is removed by right knowledge. It is true as long as it lasts, and becomes unreal only when it is contradicted by a higher knowledge. The illusory is subleted by the phenomenal and the latter by the transcendental (C.D.Sharma p.232).

According to Śuddhādvaitins, error is knowledge of an altogether different object like Silver than that which is in contact with sense organ (i.e.Shell). Thus, it is known as 'Anya-khyāti'. "इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयात् शुक्त्यादिरूपाद् अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः 'अन्यख्यातिः' उच्यते" (ख्यातिविवेक पृ.८४). Error is knowledge of completely different object in place of perceived object. "विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः" (सुबोधिनी ३।२६।३०). It is knowledge of another object than that which is in contact with sense organ. "इन्द्रियसंयुक्तार्थाद् भिन्नो अर्थः" (ख्या.वि. पृ.८४).

Puruṣottamacaraṇa, explains the process of error

of Śuddhādvaitins. He states, that previously generated experiences (of objects) are stored in the Buddhi, in the form of impressions. When, causes of arousing these impressions become predominant then a Buddhivṛti taking the form of illusory object, is pushed out or thrown out by Maya. Then, this Buddhivṛti partially or completely covering the object in front of us, appears externally or outside. So, on account of Knowledge of illusory object than real object, this theory is known as Anya-khyāti "तत्र पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य उद्बोधकैः प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहिः अवभासते इति मायिकस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्यातिः' इति अत्र व्यवह्रियते" (प्रस्थानरत्नाकर पृ.२५-२६).

It is knowledge of another illusory object (Māyika), which is not in contact with sense organ. It is activity or modification of Buddhi, so error is product of Buddhi-vṛti. In the case of Shell-Silver illusion, Silver is illusory object created by the Buddhi, due to influence of Māyā. Here Buddhi grasps the self-imagined illusory silver. Deluded by Māyā Buddhi does not grasp the real nature of the object-shell. Due to predominance of impressions of Silver, grasping the similarly of Shining, whiteness, etc., Buddhi projects or creates silver on the shell, then Buddhi grasps the silver which is already existing in the mind. "मायामोहिता बुद्धिः रजतसंस्कारप्राबल्यात् चाकचक्यादिधर्मसादृश्यम् आदाय रजतं तत्र निर्माति. तदिदं बौद्धमेव रजतं

बुद्ध्या विषयीक्रियते.'' (ख्यातिविवेक पृ.८४). ''विपर्यासज्ञानेतु स्वकल्पितं रजतादिकं मायिकमेव विषयी करोति'' (तत्रैव पृ.८५).

In the erroneous knowledge of silver on shell, knowledge of silver is known as 'आन्तरालिकी सृष्टिः' i.e. in-between creation. Silver is created in-between sense and its object (i.e.shell) by Buddhi. This is false knowledge. This Silver is imagined and thus unreal. ''इन्द्रियतद्विषययोः मध्ये मायादूषितबुद्ध्या विषयीक्रियते सतु अवास्तवएव बुद्धिकल्पितः इति ज्ञेयम्'' (ख्यातिविवेक पृ.८५).

This illusory Silver is created by Buddhi after Sāmānya-jñāna only i.e. first there is sense-object contact — shell and the eye, then indeterminate knowledge arises, after that in-between the sense and the object, Buddhi creates illusory silver. Thus in error, there is no real object (silver) still it appears as an object ''अर्थाभावेऽपि अर्थवद् भासते'' (ख्यातिवाद पृ.१). In the case of shell-silver, it is knowledge in the form of Buddhi-vṛtti, projected by Māyā, appears or known in the form of object. ''अतः शुक्तिरजतादिस्थले मायया बहिःक्षिप्तबुद्धिवृत्तिरूपं ज्ञानमेव अर्थाकारेण ख्यायते इति मन्तव्यम्'' (ख्यातिवाद पृ.३).

Lālūbhaṭṭa explains this very lucidly. After the sense-object contact, indeterminate knowledge takes place. After that, Māyā creating a illusory or false object in the Buddhi, makes it, object of Buddhi, (object of knowledge). This knowledge existing in Buddhi is

erroneous and its object is also false or illusory "इन्द्रियविषययोः सम्बन्धे सामान्यज्ञानान्तरं यद् बुद्धौ माया मायिकं पदार्थं निर्माय बुद्धिविषयीकारयति तद् बौद्धं ज्ञानं भ्रमात्मकं, तद्विषयः च मायिकः" (ख्यातिविवेक पृ.८६).

Here, Puruṣottama partially agrees with Rāmānuja saying that, everything is Brahman (Brahmātmaka), because, everything is caused by the God (Brahmopādāna-ka). As per Trivṛt-karaṇa or Pañcīkaraṇa, everything is the nature of everything (Itaretarātmaka). Then natural question is, why not in Shell-Silver illusion, silver cannot be accepted as valid knowledge? Puruṣottama says that, we have to accept, there is something wrong in this kind of knowledge, and accept it as Anya-khyāti: "तद् अस्माकम् अभीष्टं परं कश्चिद् विशेषो अस्ति. तथाहि... अतः सर्वत्र सर्वसत्त्वेऽपि भ्रमप्रमाभेदनिर्वाहाय प्रसिद्धातिरिक्तस्य तिरोभावएव सर्वथा अभ्युपेयो अन्यथा सर्वत्र सर्वप्रतीतेः दुर्वारत्वापत्तेः स्वोपगतव्यवहारविभागभङ्गा-पत्तेः च. ततश्च शुक्त्यादौ रजतादिसत्त्वेऽपि तेषां तिरोहितत्वात् न प्रतीतिगोचरत्वसिद्धिः. अतः तादृशस्थले रजतादिज्ञानं प्रति अस्मदुपगतैव सामग्री अवश्यम् अभ्युपेया" (ख्यातिवाद पृ.१२).

Mādhyamikas say, it is Avidyā or Saṁvṛti, which hides the real from us and projects on unreal object, in its place, while Śuddhádvaitins state that, it is Māyāśakti, influences Buddhivṛtti and this Buddhivṝtti partially or completely covers the real object which is in front of us and appears externally. That means, in the case of shell-silver illusion, internal Buddhivṛtti or idea of

silver appears externally, it is illusory (Māyika). This knowledge of silver created by mind is unreal. "विपर्यासस्तु सम्प्रयुक्तभिन्नार्थमात्रप्रतिपादकं बाह्त्यं ज्ञानम्" (प्रस्थानरत्नाकर पृ.२५). In Anyakhyāti, knowledge of one thing is projected as another thing, due to Māya. In Mādhyamika system also, it is ignorance or Māyā which covers the real and projects another. In Advaita Vedānta also error arises due to Avidyā. In this respect, these theories do not differ very much, cause of error is Māyā or ignorance, in all these systems. Vijñāna-vādins also hold that, in error the internal idea appears to be the external object. Really, there is no external object corresponding to it.

Śuddhādvaitins differ from Mādhyakimas, saying that, knowledge of silver created by mind is not real, but real silver and shell are not unreal even empirical level, because, they are created by God, part of God (Sadamśa). For Mādhyamika, both are unreal, at highest level, because of relativity, and contradiction.

Bibliography:

1. Brahmasūtra Śaṅkar-bhāṣya with Bhāmatī. Chaukhamba Vidyabhavan, Varanasi, 1995.
2. Bodhicaryāvatār of Śāntedeva with Pañjikā. (Poussin (BI).
3. The Central Philosophy of Buddhism. T. R. V. Marti, George Allen and Unwin, Ltd., 1960.
4. A Critical Survey of Indian Philosophy. C.D. Dharma, Motilal

Banarasidass, Delhi, 1976.

5. Khyātivāda of Puruṣottama.

6. Khyāti-viveka of Bālakṛṣṇa Bhaṭṭa. Shri Bālakṛṣṇa Granthāvalī. Prameyaratnārṇava. Shri Vallabhavidyapeeth Trust, Kolhapur, p.82-96. V.S. 2054.

7. Mādhyamaka Śāstra. Ed. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga, 1960.

8. Mahāyāna Buddhism. N. Datta, Motilal Banarasidass, Delhi, 1977.

9. Mahāyānasūtrālaṅkāra of Asaṅga : A Study in Vijñānavāda Buddhism. Y. S. Shastri, Indian Book Centre, Delhi, 1989.

10. Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭ. K.S.S. (No. 106)

11. Outlines of Mahāyāna Buddhism. D.T. Suzuki, London, 1930.

12. Prasthānaratnākara. Ed. Goswami Shyam Manohar, Kolhapur V.S. 1988.

13. Syādvāda-ratnākara, Vādidevasūri, Arhata-mata-prabhakar, poona.

14. Subodhinī. I - II Skandha. Ed. Goswami Shyam Manohar. Shri Vallabha Vidyapeeth Trust, Kolhapur, V.S. 2043.

15. Theories of Error in Indian Philosophy. Bijayananda Kar. Ajanta Publications, Delhi, 1978.



चर्चा

Mādhyamika's Theory of Error in Comparison with Anyakhyāti of Śuddhādvaita School

डॉ. श्रीयज्ञेश्वर शास्त्री

किशोरनाथ झा : यज्ञेश्वर शास्त्रीजीका मैं साधुवाद करता हूं. साथ ही हमको यह जान कर बहुत आश्चर्य हुवा कि माध्यमिकके नामसे प्राचीन परम्परासे प्राप्त सिद्धान्त था उसपर आज प्रकाश पड़नेपर हमको हमारी समझको बदलना पड़ेगा कि असत्ख्याति गड्डुलिका-प्रवाहसे अथवा तिरस्कारवश माध्यमिक बौद्धोंपर थोप दी गई होगी. आपने प्रमाणपुर:सर बहुत स्पष्ट करके इसको बतलाया. इसे हम स्वयं धन्य हुवे हैं.

राजेन्द्र मिश्र : आपने बड़े अकाट्य प्रमाण प्रस्तुत किये हैं. इन सबको देख कर लगता है कि आचार्य शङ्कर और नागार्जुन सचमुच कितने समीप थे. ऐसा लगा कि शून्य और ब्रह्म केवल नामान्तर है.

यज्ञेश्वर शास्त्री : इंग्लिश्में हम जिसे *'पोज़िटिव्'* - *'नेगेटिव्'* कहते हैं वैसे उपनिषदोंमें दोनों तरहसे निरूपण है. "**नेति नेति**" भी है और "**सच्चिदानन्दं ब्रह्म**" भी है. बौद्धोंने केवल *नेगेटिव् साइड्* ले ली है. नागार्जुन उपनिषद्के धुरन्धर विद्वान् थे.

गो. श्या. म. : इसीलिये मुझको लगता है कि उपनिषद्के वचन "**पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते, पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशि-**

ष्यते'' के सामानान्तर ''शून्यमदः शून्यमिदं शून्यात् शून्यमुदच्यते, शून्यस्य शून्यमादाय शून्यमेवावशिष्यते'' कहा जा सकता है.

अम्बिकादत्त शर्मा: जैसा कि हम जानते हैं आप तो वेदान्ती हैं. आपने जिस प्रकारसे माध्यमिकोंके पक्षको प्रतिपादित किया कि उनका पक्ष असत्ख्यातिवाद नहीं है. यदि आपके प्रतिपादनको स्वीकार कर लिया जाय तो इसके साथ ही आपको स्पष्टतया यह स्वीकार करना पड़ेगा कि आचार्य शङ्करकेद्वारा माध्यमिकोंके विषयमें जो कुछ भी कहा गया है, नागार्जुनका खण्डन जिस प्रकारसे किया गया है वह एकदम निर्मूल है. यह एक बात. और दूसरी बात यह कि जब अद्वैतवेदान्तको माध्यमिकोंके खण्डनकी आवश्यकता पड़ती है तब सहसा वे कह देते हैं कि 'शून्य'का अर्थ असत् है. लेकिन जब उनको माध्यमिकोंको सहयोगकी आवश्यकता पड़ती है या सगोत्री बनानेकी इच्छा होती है वहां वे शून्यको ''अपरप्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम्'' कह कर शून्यको असत् नहीं रहने देते हैं. तब शून्यको वे अतीन्द्रिय सत् या बुद्धिसे परे कोई पञ्चम कोटि कह देते हैं. जैसा श्रीहर्षने ब्रह्मकी अनिर्वचनीयताको कहा कि वह पञ्चम कोटि मात्र है. तो शून्यता पञ्चमकोटि मात्र सत्ता नहीं है. यह कमसे कम माध्यमिकोंके विचारमें कतई स्वीकार्य नहीं है. क्योंकि यदि आप असत्ख्यातिको अनिर्वचनीयख्यातिके रूपमें लेंगे तो अनिर्वचनीयताका पर्यवसान तो अद्वैतमें ही होगा. और कहना पड़ेगा कि वह पञ्चमकोटि सत् है. लेकिन माध्यमिकोंका शून्य किसी भी तरह सत् नहीं हो सकता. क्योंकि उनकी दृष्टि प्रसज्यप्रतिषेधकी है. इसलिये मुझे तो ऐसा लगता है कि आचार्य शङ्करने और बादके

ग्रन्थकारोंने. असत्ख्यातिके रूपमें उनका प्रतिपादन किया वह ठीक ही किया है. यदि उनकी असत्ख्यातिको अनिर्वचनीयख्याति कह दिया जाता है तो वही माध्यमिकोंकी दृष्टिके साथ अन्याय होगा.

पारसनाथ द्विवेदी : ऐसा नहीं है. असत्ख्यातिका स्वरूप अलग ही है अनिर्वचनीयख्याति अलग है.

के.ई.देवनाथन् : ''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिः'' इति श्लोको वर्तते. सः श्लोकः मया विभ्रमविवेके मया न दृष्टः. तत्र सूचनामात्रम् अस्ति पञ्चख्यातयः इति. अनन्तरम् 'असत्ख्याति'शब्देन माध्यमिकाः उच्यते इति भवद्भिः उक्तम्. तत्र मम विप्रतिपत्तिः अस्ति. अस्मद्ग्रन्थेषु माध्यमिकपक्षस्य उद्धरणकाले 'निरधिष्ठानकख्यातिः' इत्येव उच्यते. अतो 'निरधिष्ठानकख्यातिः' इति वक्तुं शक्यते. अधिष्ठानं नास्ति. तत्तु चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं यत्किमपि भवतु. 'असच्'छब्देन तत्र व्यवहारो नास्ति. अनन्तरं, भवद्भिः उक्तं यद् ''अनिर्वचनीयख्यातौ माध्यमिकानां पर्यवसानं भवति''...

यज्ञेश्वर शास्त्री : मया उक्तं यद् यदि तेषां भ्रमसिद्धान्तः स्वीकर्तव्यो भवेत् चेत् एवं रीत्या कर्तुं शक्यते इति अनिर्वचनीयख्यातौ माध्यमिकानां पर्यवसानं भवति इति मया न उक्तम्.

के.ई.देवनाथन् : अस्तु. अनिर्वचनीयख्यातौ पर्यवसानं न भविष्यति इति तेऽपि वक्ष्यन्ति, अस्माकं सर्वेषाम् इष्टमेव. माध्यमिकपक्षे अनिर्वचनीयख्यातेः च बहवः दोषाः सन्ति. अस्तु. अनन्तरं, निरधिष्ठानकख्यातौ महान् भेदो वर्तते. अन्येषु ख्यातिवादेषु तथा नास्ति. उदाहरणं तैः उक्तमस्ति ''अयं केशस्तबकः'' ''अयं गन्धर्वनगरः'' इति. तेषाम् अभिप्रायः, 'तिमिर'इति कश्चिद् पदार्थः बहिः नास्ति. अधिष्ठानभिन्ने केशस्तबकस्य भ्रान्तिः भवति. अतः निरधिष्ठानवादः. अतः उदाहरणं तत्र वक्तव्यम् इति भाति.

यज्ञेश्वर शास्त्री : माध्यमिका: निरधिष्ठानवादिनो न. निरधिष्ठानवादिन: सिद्धान्तस्तु असत्यख्याति:.

के.ई.देवनाथन् : कश्चन भेदो वर्तते. चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं येषां मते सिद्धम् अस्ति तेतु असत्ख्यातिं न स्वीकुर्वन्ति. तत्र ''न सत्, न असत्, न सदसत् न चापि अनुभयात्मकम्, चतुष्कोटिविनिर्मुक्तम्''. तत्र असदपि व्यावर्त्यते. 'असद्' इति व्यवहारे अस्माभि: उपयुज्यते तद् असाधु: स्यान् नाम. परन्तु तेषां मते निरधिष्ठानवादस्तु भवति. तस्य उदाहरणं...

यज्ञेश्वर शास्त्री : अधिष्ठानं तै: नैव परित्यक्तम्. मया पत्रे लिखितम् अस्ति. शून्यमेव अधिष्ठानम्.

के.ई.देवनाथन् : भवद्भि: प्रतिपादितेषु वाक्येषु प्रमाणं मया न दृष्टम्.

यज्ञेश्वर शास्त्री : ''अपरप्रत्ययं शान्तम्'' that itself is a proof. Reality is not denied by him. He accepts the reality. But, calls it Śūnya. That's all. Because it cannot be described in words.

के.ई.देवनाथन् : यथा अद्वैतिन: सर्वेऽपि पदार्था: आरोप्यन्ते ब्रह्मणि सत्यभूते इति वदन्ति तथा तै: वक्तव्यम् इति न निर्बन्ध:.

यज्ञेश्वर शास्त्री : माध्यमिकै: भ्रान्तिविषय: चर्चितो नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : कथं वक्तुं शक्यते तथा.

बलिराम शुक्ल : My question is that may be Mādhyamikas have not discussed about the theory of error. But Asatkhyāti is a theory which is wrongly ascribed to them. There may be one school, which is presently non-existent. As it is stated ''विज्ञप्तिमात्रमेव एतद् असदर्थावभासनात्... केशोण्ड्रादिदर्शनम्''. 'असदर्थावभासनात्'शब्देन असत्ख्या-तिवाद: सूचितो भवति. तद्वादो न्यायमञ्जर्यां वाचस्पतिमिश्रै:

दूषितो अस्ति. अतो असत्ख्यातिवादस्य उल्लेखो मिलति. तद्वादः कस्यापि भवेत्. पक्षस्तु अस्ति. कस्य पक्षः इतितु विचारणीयम्.

के.ई.देवनाथन् : एवं भाति मम. शङ्करभाष्ये भामत्याम् अस्माकं भाष्येऽपि माध्यमिकपक्षो अयम् इति अस्ति. "**सर्वथानुपपत्तेः**" इति सूत्रम् अस्ति. तत्सूत्रव्याख्यानं सर्वैरपि माध्यमिकपक्षरीत्यैव कृतम् अस्ति. तत्रतु शून्यवादः आगच्छति. मम अभिप्रायः इदं भवति यत् भवद्भिः बहु परिश्रमः कृतः. बहवो ग्रन्थाः दृष्टाः. अस्माकं सर्वे नूतनाः. परन्तु अस्माकं दृष्ट्यगोचरः केचन ग्रन्थाः लब्धाः स्युः तेषाम्. यथा वेदान्तदेशिकैः एवम् उच्यन्ते "**ततो माध्यमिकस्यैव पक्षः तत्रापि शिष्यते. नच तत्रापि निस्तारः, सर्वथा नोपपत्तितः इति**". ख्यातिवादे श्लोको वर्तते. अतो भाति मम तेषां काले केचन ग्रन्थाः स्युः.

बलिराम शुक्ल : माध्यमिकस्य विग्रहव्यावर्तिनी एवं नागार्जुनग्रन्थानाम् अनन्तरं बहवो ग्रन्थाः न उपलभ्यन्ते इति कृत्वा कस्यचिद् एकदेशिनः माध्यमिकस्य इदं मतं वक्तुं शक्यम्.

के.ई.देवनाथन् : अथवा 'असत्'शब्देन सद्भिन्नम् इति अर्थः... कुर्मः. सत्तु नास्ति.

गो. श्या. म. : चतुष्कोटिविनिर्मुक्तमपि सद्भिन्नन्तु भवत्येव. अहमपि तथैव स्वीकरोमि.

बलिराम शुक्ल : नैयायिकरीत्या विचार्यते चेत् तर्हि चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं किमपि न भवति. अनिर्वचनीयमपि किमपि न भवति. पूर्वेद्युः संशयविषये उक्तं यद् कश्चिद् निश्चयविशिष्टः संशयो भवति. परन्तु परिष्कारपद्धत्या यदि विचार्यते तर्हि सङ्कीर्णसंशयः सङ्कीर्णनिश्चयः इत्यादिकं किमपि न भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : अनिर्वचनीयं भवतु मा वा भवतु किन्तु "**प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम्**" इति यद् शून्यस्य लक्षणम् उक्तं तत्तु भवितुम् अर्हति.

गो. श्या. म. : गौड़पादास्तु एवं वदन्ति ''नैतद् बुद्धेन भाषितम्''. बुद्धेन भाषितं न वा माध्यमिकैस्तु भाषितमेव.

यज्ञेश्वर शास्त्री : गौड़पादाचार्यैः बहवो विचाराः स्वीकृताः. स्वकीयं विचारं तत्र प्रकटीकृतम्. अनन्तरम् उक्तं ''नैतद् बुद्धेन भाषितम्''. अन्यद् बौद्धेन भाषितम् इति अर्थः तस्य.

के.ई.देवनाथन् : बुद्धेन भाषितं न वा परन्तु माध्यमिकैस्तु तथा भाषितं वर्तते.

बलिराम शुक्ल : माध्यमिकानाम् असत्ख्यातिवादो न भवेत्. भवतु नाम. परन्तु माध्यमिकानाम् अनिर्वचनीयख्यातिवादः इतितु वक्तुं नैव शक्यम्.

यज्ञेश्वर शास्त्री : मया 'अनिर्वचनीयवादः' इति न उक्तम्. तद्रीत्या तेषां व्याख्यानं कर्तुं शक्यते इत्येव मम अभिप्रायः.

बलिराम शुक्ल : तत्र ''द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना, लोकसंवृतिसत्यञ्च सत्यञ्च परमार्थतः'' तत्र संवृतिसत्यता-परमार्थसत्यता इति सत्यताद्वयं स्वीकृतम्. अतः शुक्तौ यो रजतभ्रमः तद्विषये विचारः करणीयः. माध्यमिकानां मते पदार्थानां संवृतिसत्ता वर्तते, पारमार्थिकी सत्ता नास्ति. सांवृतिकी सत्ता उच्यते चेत् तर्हि शुक्तेरपि सांवृतिकी सत्ता, रजतस्यापि सांवृतिकी सत्ता. तर्हि शुक्तिरजतस्थले ''इदं रजतम्''इति यज् ज्ञानं जायते तत् सांवृतिकम्. परन्तु सत्यरजतस्थलेऽपि यज् ज्ञानं जायते तदपि सांवृत्तिकमेव. अतः संवृत्या यदि भ्रमस्य व्याख्यानं क्रियते चेत् भ्रम-सत्यज्ञानयोः मध्ये को भेदः इति मम प्रश्नः.

यज्ञेश्वर शास्त्री : 'लोकसंवृति' इत्यत्रापि तैः भेदद्वयम् अङ्गीकृतम्. शुक्तेः उपरि यद् रजतम् अवभासते तद् मिथ्यासंवृतिः, शुक्तिस्तु तथ्यसंवृतिः.



बाह्यार्थवादी बौद्धसम्मत ख्यातिविचार
एवं
अन्यख्याति

डॉ. अम्बिकादत्त शर्मा

भारतीय प्रमाणशास्त्रके विकासमें अवान्तर रूपसे जिन सिद्धान्तोंका सर्वाधिक विकास हुआ है उनमें प्रकाशवाद, प्रमाण्यवाद एवं ख्यातिवाद बहुत ही महत्त्वपूर्ण हैं. इस वादत्रयको समझे बिना भारतीय दर्शनके न केवल प्रमाणमीमांसीय पक्षको बल्कि उसके तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्तोंको भी भलीभांति नहीं समझा जा सकता है. अपने इसी महत्त्वके कारण उपर्युक्त तीनोंसे सम्बन्धित सिद्धान्तोंका बहुविध विकास एक-एक बादके रूपमें हुआ है. जबकि भारतीय दर्शनके सभी सम्प्रदाय अपने आपमें भी एक-एक वादको प्रस्तुत: करते हैं. ये तीनों वाद यद्यपि प्रमाणमीमांसाके अन्तर्गत ही आते हैं, लेकिन इनका सीधा-सीधा सम्बन्ध प्रमाणोंके स्वरूप, सङ्ख्या, विषय एवं विनियोग से न होकर किसी भी प्रमाणमीमांसाके आधारभूत ढांचेकी बनावटसे होता है. वास्तवमें इनका सम्मिलित रूप ही प्रमाणचिन्तनको प्रमाणशास्त्रके रूपमें प्रस्तुत करता है.

इस वादत्रयीमें ख्यातिवाद प्रथमदृष्ट्या प्रत्यक्षात्मक भ्रान्तिज्ञानसे सम्बन्धित है. परन्तु भारतीय दर्शनमें इसका जिस रूपमें विकास हुआ है, उससे ऐसा प्रतीत होता है कि इसकी जड़ें बहुत गहरी हैं. अर्थात् भ्रम महज एक अपवाद नहीं जो कदाचित घटित हो जाता है, बल्कि इसमें अनुभवकी व्यापक समीक्षाके सूत्र भी खोजे जा सकते हैं. इसलिए भारतीय दार्शनिकोंने इसके मनोवैज्ञानिक पक्षपर बहुत ध्यान नहीं दे कर वास्तवमें उसके तार्किक एवं दार्शनिक पक्षपर

गम्भीरतासे विचार किया है. यहां हम यह टिप्पणी करना चाहेंगे कि भ्रम एक पुरुषोचित दोष है और इस रूपमें इसे स्वीकार करनेमें किसीको कोई आपत्ति नहीं होती, लेकिन भ्रमके स्वरूपको लेकर विवादोंका एक लम्बा इतिहास है. यदि इस ऐतिहासिक विवादमें भ्रमकी उत्पत्ति और ज्ञप्ति के प्रश्नको भी समुचित स्थान प्राप्त होता तो सम्भवत: प्रमाणमीमांसीय दृष्टिसे यह ज्यादा महत्त्वपूर्ण हो सकता था. सम्मवत: आचार्य शङ्करके कारण और शाङ्करोत्तर कालमें भ्रम और भ्रमभात पदार्थके स्वरूपसम्बन्धी प्रश्नको बहुत गम्भीरतासे लिया गया और इसी कालमें भ्रमविषयक सिद्धान्त 'ख्यातिवाद'के रूपमें स्थापित हुए हैं.

वस्तुत: आचार्य शङ्करद्वारा अपने ब्रह्मसूत्र भाष्यका लिखा गया उपोद्घात जो 'अध्यासभाष्य'के रूपमें भी प्रसिद्ध है, भ्रमकी अवधारणापर तार्किक एवं दार्शनिक दृष्टिसे लिखा गया पहला प्रबन्ध है. इससे पूर्वके दार्शनिक साहित्यमें यत्र-तत्र भ्रमात्मक ज्ञान और उसके प्रकारोंके सान्दर्भ तो प्राप्त होते हैं, लेकिन वहां उसका अवधारणीकृत रूप खोज पाना कठिन है. यहां तक कि बौद्ध ग्रन्थोमें जहां प्रचुर मात्रामें अपनी इष्ट सिद्धिकेलिए भ्रमको दृष्टान्त बनाया गया है और जिसके चलते शङ्कराचार्यपर अध्यासके सम्बन्धमें प्रच्छन्नबौद्ध होनेका आरोप लगाया जाता है, वहां भी भ्रमको एक सिद्धान्तके रूपमें प्रस्तुत नहीं किया गया है. आचार्य शङ्करने पहली बार भ्रमको अध्याससे जोड़ते हुए उसे सिद्धान्तरूपमें प्रस्तुत किया है और 'अन्यथात्वम्'को अध्यासका सामान्यलक्षण स्वीकारते हुए भ्रमात्मक ज्ञानके तार्किक विकल्पोंका अध्याहार किया है. सम्भव है कि इन विकल्पोंका[१] अध्याहार करते हुए उनकी दृष्टिमें उस समय प्रसिद्ध दार्शनिक सम्प्रदायोंकी भ्रमविषयक सम्भावित सङ्कल्पना ध्यानमें रही हो, लेकिन तार्किक दृष्टिसे भी उन विकल्पोंके महत्त्वको कम नहीं किया जा सकता. ऐसा इसलिए कि परवर्ती आचार्योंने इन्हीं विकल्पोंमें अन्य दार्शनिक सम्प्रदायोंकी भ्रम विषयक अवधारणाओंका अन्तर्भाव करते हुए उनको पूर्वपक्ष बनाया है. एतद्विषयक

आचार्य शङ्करकी महत्त्वपूर्ण उपपत्ति 'अन्यथात्व'को अनिर्वचनीय रूपमें प्रतिपादित करना था. सामान्य तौरपर हम अपने आनुभविक उपलब्धियोंको सत्य और असत्य के द्वैराश्यमें विभाजित करते हैं. अनुभवकी अनुमत सीमामें सत्य और असत्य से पृथक् और परे किसी 'अनिर्वचनीय' कोटिकेलिए कोई स्थान नहीं हो सकता है. अनिर्वचनीयख्यातिकी आलोचनामें प्राय: सभी आलोचकोंने इस आपत्तिको उठाया है. परन्तु आचार्य शङ्कर जब 'अन्यथात्व'के स्वरूपको अनिर्वचनीय बताते हैं तो उनकी दृष्टि यह प्रतीत होते है कि भ्रम एक आनुभविक घटना है लेकिन उसकी सम्यक् व्याख्या अनुभवकी सीमामें नहीं की जा सकती. अनुभवकी अनुमत सीमामें कोई उपलब्धि या तो सत्य होगी या तो उसे असत्य कहा जा सकेगा, लेकिन भ्रमात्मक उपलब्धि सत्य और असत्य से विलक्षण अनिर्वचनीय है. भ्रमकी ऐसी व्याख्याका परिणाम यह होता है कि आचार्य शङ्कर भ्रमको 'जगत्-मिथ्यात्व'के पूर्वप्रारूप (आर्चिटायप्)के रूपमें प्रस्तुत करनेमें सफल हो जाते हैं. यही कारण है कि परवर्ती आचार्योंने अनिर्वचनीयताको अद्वैतप्रतिपादनके सहायक सिद्धान्तके रूपमें विनियोग करते हुए सफलतापूर्वक उसका पर्यवसान अद्वैतवादमें दिखाया है. श्रीहर्षके खण्डनखण्डखाद्य और उसकी शारदा टीका में अनिर्वचनीयताकी उपर्युक्त निष्पत्तिको स्पष्टरूपसे देखा जा सकता है. इस तरह आचार्य शङ्करकी अध्यास=भ्रम विषयक अनिर्वचनीयताका प्रस्ताव पूरे भारतीय दर्शनकेलिए एक ऐसे सर्वग्रासी पूर्वपक्षके रूपमें प्रस्तुत हुआ जिसने शेष दार्शनिक सम्प्रदायोंको भ्रमविषयक अपने पक्षको स्पष्ट करनेकेलिए न केवल उत्प्रेरित किया बल्कि रास्ता भी दिखाया है. वस्तुत: इसी पूर्वपक्षकी प्रतिक्रियामें सभी दार्शनिक सम्प्रदायोंद्वारा अपने-अपने पक्षमें भ्रमकी व्याख्याके प्रयासने ख्यातिवादका रूप ले लिया. इन ख्यातियोंकी प्रसिद्धि सभी पञ्चक तो कभी षटक् और अष्टक रूपमें हुई और हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसामें इनकी सङ्ख्या चौदह गिनाई गई है. इधर हालमें ही पं. बच्चुलाल अवस्थीने अपनी पुस्तक 'वादत्रयी'में बीस प्रकारकी ख्यातियोंका विवरण प्रस्तुत किया है.

यहां विचारणीय है कि आचार्य शङ्करने अध्यास सम्बन्धी जिन तीन विकल्पोंको तार्किक दृष्ट्या और पारिभाषिक तौरपर उपस्थापित किया है, उनमें भारतीय दर्शनोंके ख्याति विषयक सभी सिद्धान्तोंका अन्तर्भाव किया जा सकता है क्या? परवर्ती आचार्योंने अन्तर्भाव दिखानेका जो प्रयास किया है उसे एक सुविधापेक्षी निर्णय कहा जा सकता है. उनके अन्तर्भावका आधार प्रायः भारतीय दर्शनोंको षड्दर्शनमें विभाजित करनेका परम्परागत तरीका रहा है, जो कई दृष्टियोंसे सभीचीन नहीं है. सम्प्रति अद्वैतके समर्थक आचार्योंको इस छूटे हुए प्रश्नपर विचार करना चाहिए और आचार्य शङ्करद्वारा उपदर्शित अध्यासके त्रिविध विकल्पोंमें भारतीय दर्शनकी अधिकाधिक ख्यातियोंका अन्तर्भाव सफलतापूर्वक दिखानेका प्रयास करना चाहिए. यह कार्य स्वयं अद्वैतवेदान्तकी दृष्टिसे और ख्यातिवादकेलिए भी महत्वपूर्ण हो सकता है.

इसप्रकार भारतीय दर्शनमें ख्यातिवादके विकासमें आचार्य शङ्करकी उपष्टम्भकरूप भूमिकापर टिप्पणीके पश्चाद् हम अपने निर्धारित विषयकी ओर लौटते हैं. गोस्वामी शरद्जीने हमारे लिए अन्यख्यातिके सन्दर्भमें बाह्यार्थवादी बौद्धोंके ख्यातिविचारको निर्धारित किया है. यह विषय अत्यन्त उलझा हुआ है. क्योंकि एक और बाह्यार्थवादी बौद्धोंका ख्यातिविचार स्पष्ट नहीं हुआ है तो दूसरी और वाल्लभ वेदान्तमें भी ख्यातिविमर्शके दौरान उन्हें पूर्वपक्ष नहीं बनाया गया है. अतएव सर्वप्रथम हम बाह्यार्थवादी बौद्धोंके ख्यातिविचारको स्पष्ट करनेका प्रयास करेंगे तदुपरान्त अन्यख्यातिसे कुछ बिन्दुओंपर उनकी तुलना करनेका प्रयास करेंगे.

अवधेय है कि वाल्लभ वेदान्त सहित भारतीय दर्शनमें जब ख्यातिवादकी चर्चा की जाती है तो उसमें प्रायः बौद्धसम्मत् असत्ख्याति और आत्मख्याति की अवधारणापर ही विचार किया जाता है. अद्वैत वेदान्तके आचार्योंने भी आचार्य शङ्करद्वारा उपदर्शित अध्यासके प्रथम

विकल्प (अन्यत्र अन्यधर्माध्यास:)के अन्तर्गत आत्मख्यातिको एवं तृतीय घिकल्प (यत्र यदध्यास: तस्यैव विपरीतधर्मकल्पनाम् आचक्षते)के अन्तर्गत असत्ख्यातिको सङ्ग्रहीत किया है. इष्टसिद्धिकारने प्रथम विकल्पके अन्तर्गत सत्ख्यातिको रखा है और आत्मख्याति अन्यथाख्याति एवं अख्याति (प्राभाकर)को सत्ख्यातिका ही रूपभेद स्वीकार किया है[२]. यहां विचारणीय है कि जब बौद्ध दर्शनके वैभाषिक, सौत्रान्तिक, माध्यमिक, योगाचार एवं स्वतन्त्र विज्ञानवाद इत्यादि सम्प्रदाय स्वतन्त्र रूपमें प्रसिद्ध हैं और बौद्धेतर दार्शनिक सम्प्रदायोमें इनकी स्वतन्त्र गणना भी की जाती है तो बौद्धाभिमतमें दो ही ख्यातियोंकी चर्चा क्यों की जाती है. इसमें भी माध्यमिकोंकी असत्ख्याति सबसे अलग है. इसे बौद्ध दर्शनके किसी अन्य सम्प्रदायसे जोड़ा नहीं जा सकता. तब भी प्रश्न उठता है कि शेष सम्प्रदाय जिसमें वैभाषिक सौत्रान्तिक बाह्यार्थवादी हैं, योगाचार जो निरालम्बनवादी है तथा दिङ्नाग धर्मकीर्ति का स्वतन्त्र विज्ञानवाद, जो विशुद्ध रूपसे बौद्धदर्शनका न्यायवादी सम्प्रदाय है, सभीको आत्मख्यातिके अन्तर्गत सङ्ग्रहीत कर लेना कहां तक उचित है? स्वयं बौद्धोंने अपने ख्यातिसिद्धान्तको न तो स्पष्टतया प्रतिपादित किया है और न उनका नामकरण घोषित किया है. अतएव यह एक जटिल समस्या है कि वैभाषिकों, सौत्रान्तिकों एवं बौद्ध नैयायिकों केलिए अलग-अलग ख्यातिसिद्धान्तका प्रावधान किया जाय अथवा प्रकार भेदके साथ उनके मतोंको आत्मख्यातिके अन्तर्गत सङ्ग्रहीत कर लिया जाय. यदि यह स्वीकार किया जाय कि माध्यमिकोंकी असत्ख्यातिको छोड़ कर बौद्ध दर्शनके शेष सम्प्रदायोंका ख्यातिविचार आत्मख्यातिके अन्तर्गत ही आता है तो इसका युक्तियुक्त आधार क्या होगा? पुनः उस तात्त्विक भेदकी विशिष्टता कैसे सुरक्षित रहेगी जिसके सन्दर्भमें ख्यातिविषयक सिद्धान्तोंका पारस्परिक भेद व्याख्येय होता है! प्राय: यही देखा जाता है कि भारतीय दर्शनके सभी सम्प्रदाय अपनी तत्त्वमीमांसीय आग्रहोंके अनुरूप ही ख्यातिवादका प्रतिपादन करते हैं. ऐसी ही तत्त्वमीमांसीय प्रतिबद्धताके चलते कुछ दार्शनिक

जो सत्ताकी अवधारणाको व्यावहारिक और पारमार्थिक भेदके साथ करते हैं वे ख्यातिके सन्दर्भमें सामान्य अनुभव और भ्रमात्मक अनुभव की व्याख्या एक ही सिद्धान्तके द्वारा एक ही स्तरपर करते हुए प्रतीत होते हैं. दूसरी ओर वे दार्शनिक जो एकस्तरसत्तावादी हैं (न्याय - वैशेषिक, मीमांसक इत्यादि) भी भ्रमकी व्याख्यामें केवल आत्मनिष्ठताके अपवारणका ही प्रयास करते हुए दीखते हैं. कहनेका तात्पर्य यह है कि भारतीय दर्शनके ख्यातिविचारमें सर्वत्र तत्त्वमीमांसीय प्रतिबद्धता ही दिखाई पड़ती है. उसे एक दृष्टिसे गुण तो दूसरी दृष्टिसे दोष भी कहा जा सकता है.

वस्तुत: उपर्युक्त समस्यापर गम्भीरतासे विचार किया जाय तो कहा जा सकता है कि भारतीय दर्शनके वैसे सम्प्रदायोमें जहां बौद्ध दर्शनके विभिन्न सम्प्रदायोंकी पहचान करते हुए उन्हें पूर्वपक्ष बनाया गया है वहां बाह्यार्थवादी एवं विज्ञानवादी बौद्धोंके ख्यातिविचारकी अलग-अलग पहचान नहीं की गई है. आधुनिक आचार्योमें पं.बच्चुलाल अवस्थीजीने ख्यातिवादपर पुंखानुपुंख विचार करते हुए बाह्यार्थवादी बौद्धों (वैभाषिक - सौत्रान्तिक) के ख्यातिविचारको 'अन्यथाख्याति'से अभिहित किया है[3]. यद्यपि इसकेलिए उन्होंने कोई ठोस प्रमाण नहीं प्रस्तुत किया है, केवल उपरी तौरपर बाह्यार्थवादके आग्रहसे उन्हें 'अन्यथाख्यातिवादी' कह भर दिया है. ध्यातव्य है कि बौद्धोंके बाह्यार्थवाद एवं बौद्धेतर दर्शनोंके बाह्यार्थवाद में आत्यन्तिक भेद है. और यह भेद उनके ख्यातिविचारमें भी व्यावर्तक भेदको उत्पन्न कर सकता है. वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक बाह्यार्थवादी होते हुए भी ज्ञानमें कल्पनाके अंशको स्वीकार करते हैं. लेकिन कोई भी बौद्धेतर बाह्यार्थवादी दर्शन ज्ञानमें कल्पनाके अंशको वर्जित करनेका हर सम्भव प्रयास करता है. पुन: अन्यथाख्यातिमें रज्जु एवं सर्प दोनों ही अलग-अलग यथार्थ होते हैं. लेकिन वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक दृष्टिसे रज्जुकी सत्ताको 'पारमार्थिक' नहीं कहा जा सकता और सर्पके रूपमें उसकी भ्रान्ति तो भ्रान्त है ही. अत: पं. बच्चुलालजीकी न्यायवासनावासित व्याख्या

उचित नहीं कही जा सकती है.

मेरे विचारसे भी वैभाषिकोंके बाह्यप्रत्यक्षवाद, सौत्रान्तिकोंके बाह्यानुमेयवाद, योगाचारके निरालम्बनवाद और विङ्नाग-धर्मकीर्तिके प्रत्यक्षपृष्ठभावी विकल्पवाद में समवेतरूपसे आत्मख्यातिका ही सिद्धान्त निष्पादित होता है. यद्यपि उनकी तत्त्वदृष्टि और पद्धति में पर्याप्त भेद विविक्षित है. फिर भी इन सबोंके सज्ज्ञानसिद्धान्तमें आत्मनिष्ठताके बीज विद्यमान ही नहीं बल्कि अनुभवकी आत्मनिष्ठ व्याख्या उनकेलिए अत्यन्त उपादेय भी है. पुन: बौद्ध दर्शनके सम्प्रदायोंका एक महत्त्वपूर्ण विभाजन साकारज्ञानवाद एवं उसके अवान्तर भेदोंमें किया जाता है. साकारज्ञानवादमें भी ख्याति आत्मख्यातिके रूपमें ही फलित होती है. इसके अतिरिक्त 'सारूप्य'की अवधारणाके चलते भी सौत्रान्तिकों एवं बौद्धनैयायिकों के मतमें आत्मख्यातिकी ही व्याप्ति बनती है. यदि इस समस्यापर क्षणिकवादकी आधारभूत दृष्टिसे विचार करें तो कहा जाता है कि क्षणिकवादकी पृष्ठभूमिमें सविकल्पक बुद्धिकेलिए विकल्पों अथवा नामजात्यादि कल्पनाओंका उपचार किसी न किसी तरीकेसे स्वीकार ही करना पड़ता है. चाहे कोई क्षणको बाह्य अथवा विज्ञानके रूपमें ही क्यों न माने. अत: बौद्ध दर्शनके बाह्यार्थवादी सम्प्रदायोंके ख्यातिविचारको पद्धति एवं प्रकारभेद के साथ आत्मख्यातिके अन्तर्गत ही व्याख्यायित किया जा सकता है.

आत्मख्यातिका मानक रूप हमें योगाचार विज्ञानवादमें देखनेको मिलता है. उनके अनुसार ग्राह्य-ग्राहक-विनिर्मुक्त विज्ञानकी पारमार्थिक सत्ता है. धट-पटादि बाह्य पदार्थ विज्ञानके ही आकार मात्र हैं जो अनादिवासनाके बलसे बहिर्वत् भासित होते हैं. यदि बाह्यार्थोंका कुछ भी सार है तो उसे विज्ञानाकारके रूपमें ही समझा जा सकता है. अतएव आत्मख्यातिमें बाह्यार्थोंकी बाह्यताका आत्यन्तिक निषेध किया गया है. जबकि विज्ञानाकारके रूपमें उन्हें मान्य किया गया है. अवधेय

है कि त्रिस्वभाव व्यवस्थाके अनुसार विशुद्ध विज्ञान 'परिनिष्पन्नस्वभाव', आकारयुक्त विज्ञान 'परतन्त्रस्वभाव' और विज्ञानाकार की बाह्यार्थ रूपमें ख्याति 'परिकल्पितस्वभाव' है. इस व्याख्यामें भ्रमभात पदार्थ भी विज्ञानके आकारमात्र ही हैं. अन्तर केवल इतना है कि जहां लौकिक पदार्थ आलयविज्ञानके आकार होते हैं वहीं वैयक्तिक भ्रमके पदार्थ क्लिष्ट मनोविज्ञानके आकार होते हैं. इस प्रकार आत्मख्यातिवादी दृष्टिसे भ्रमका सामान्यलक्षण **''ज्ञानाकारस्यैव बहिः अवभासो विभ्रमः''** बनता है, जो सन्दर्भभेदसे धट-पटादि लौकिक पदार्थों एवं भ्रमभात सर्पादि पदार्थों पर समानरूपसे लागु होता है.

अब यदि आत्मख्यातिके इस मानक स्वरूपको सामने रखकर तथाकथित बाह्यार्थवादी बौद्धोंकी ख्यातिविषयक सङ्कल्पनाको स्पष्ट करनेका प्रयास किया जाय तो प्रथमतया यह कहा जा सकता है कि योगाचार मतमें ख्याति निरधिष्ठान है, वहीं बाह्यार्थवादियोंके मतमें बाह्यार्थके अनुरोधसे ख्यातिको साधिष्ठान ही मानना पड़ेगा. ख्यातिको साधिष्ठान मानकर भी किस प्रकार उनका मत अन्यथाख्याति न हो कर आत्मख्यातिका ही एक प्रकार ठहरता है, इस बातको वैभाषिकों, सौत्रान्तिकों एवं एक सीमातक न्यायवादी बौद्धोंके सञ्ज्ञानसिद्धान्त अथवा प्रत्यक्षविचार के सन्दर्भमें समझा जा सकता है. ऐसा इसलिए कि ख्यातिका विचार प्रत्यक्षात्मक भ्रान्ति अथवा प्रत्यक्षाभासके रूपमें ही किया जाता है. इस रूपमें 'ख्याति' ज्ञानका अभाव नहीं बल्कि विपर्ययज्ञान है. अतः उसके स्वरूपका विधिरूप मूल्याङ्कन ही ख्यातिवादकी केन्द्रीय समस्या रही है. उपर्युक्त तीनों सम्प्रदाय अपने-अपने सञ्ज्ञानसिद्धान्तमें प्रथमदृष्ट्या बाह्यालम्बनको स्वीकार करते हैं. और स्पर्श (वैभाषिक) सारूप्य (सौत्रान्तिक) एवं स्वसंवेदन (न्यायवादी बौद्ध) के आधारपर उसकी अलग-अलग व्याख्या करनेका प्रयास करते हैं. परन्तु उनके मतमें आगमप्रोक्त और तर्कतः समीक्षित बाह्यार्थका स्वरूप ही इतना सूक्ष्म है कि क्षणभङ्गुर आलम्बनका हमारे ज्ञानमें निमित्तमात्रके अतिरिक्त

कोई विशेष योगदान नहीं हो पाता है. कहनेका अभिप्राय यह है कि हम बाह्यार्थोंको जैसा समझते हैं और व्यवहार करते हैं, वास्तवमें हमारा उस आकारका ज्ञान बाह्यार्थोंके वास्तविक स्वरूप (तथता)के सच्चे स्वरूपको प्रदर्शित नहीं करता है. जब हम वस्तुमात्र (बाह्य + आन्तरिक)की सङ्कल्पना पृथक्पृथक् क्षणभङ्गुर धर्मोंके रूपमें करते हैं तो उनके प्रत्यक्षकी व्याख्या बहुत जटिल हो जाती है. ऐसा इसलिए कि न केवल वस्तुएं क्षणिक हैं बल्कि प्रत्यक्षकी प्रक्रिया भी उतनी ही क्षणिक है. यदि प्रत्यक्ष और उसका विषय दोनों क्षणिक हैं तो उनके मध्य सम्बन्ध कैसे हो सकता है! पुनः, प्रत्यक्षकी प्रक्रिया पूर्ण होने तक भी वस्तुको स्थिर मानी जाय तो वस्तुकी क्षणभङ्गुरताका ही बाध हो जायेगा[५]. अतएव ज्ञेय वस्तुकी क्षणिकता एवं प्रत्यक्ष में एक सहज ही विरोध प्रतीत होता है. बाह्यार्थवादी बौद्धोंके अनुसार यह विरोध तब दिखाई पड़ता है जब हम वस्तु तथा ज्ञान को कालिक अनुक्रममें रखकर देखते हैं. वास्तवमें जबकि तथता अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पादके नियमानुसार दोनोंकी उपपत्ति समानान्तर रूपसे होती है. इस नियमसे आलम्बन, इन्द्रियविकार और विज्ञान का त्रिकसन्निपात होना ही प्रत्यक्षका घटना है. इसे पारिभाषिक तौर पर 'स्पर्श' कहा जाता है[६]. दूसरे शब्दोमें रूपका एक क्षण, इन्द्रियका एक क्षण, और विज्ञानका एक क्षण इन तीनोंके युगपत् स्पर्शसे रूपविज्ञप्तिका समुत्पाद होता है. यही रूपका प्रत्यक्ष है. वैभाषिकोंके अनुसार रूपविज्ञप्तिके समय रूप कोई मृत पूर्ववर्ती क्षण नहीं है, वह अपने ज्ञानकालमें भी जीवित रहता है. अतएव उनके मतमें चक्षुर्विज्ञान निराकार उत्पन्न होता है जिससे रूपका ग्रहण होता है. वैभाषिकोंका ऐसा विचार तर्ककी कसौटीपर खरा नहीं उतरता, इसलिए सौत्रान्तिकोंने उनकी जम कर आलोचना की है. फिर भी ये आगमके आधारपर अपने मतका समर्थन करते हैं[७]. सौत्रान्तिक विज्ञानको साकार मानते हैं क्योंकि वह रूप आदिका सारूप्य लिए हुए उत्पन्न होता है. उनके अनुसार जब रूपविज्ञान उत्पन्न होता है तो उसका आलम्बन रूपक्षण मृत हो

चुका रहता है (क्षणाद् ऊर्ध्वम् अविज्ञप्तिः). अतएव बाह्यार्थ प्रत्यक्ष नहीं अनुमेय होते हैं. दिङ्नाग, धर्मकीर्ति इत्यादि स्वतन्त्र विज्ञानवादियोंके मतमें जिस आकारको लिए हुए विज्ञान उत्पन्न होता है उसीका स्वसंवेदनप्रत्यक्ष होता है. बौद्धदर्शनका यह प्रसङ्ग एक गूढ आकार स्थल है, जहांसे विभिन्न सम्प्रदायोंके विचारोंका ओर - छोर अलग - अलग रूपमें विकसित होता है.

ध्यातव्य है कि उपर्युक्त तीनों सम्प्रदायोंमें प्रत्यक्षको जिस रूपमें अवधारित किया गया है वह प्रत्यक्षके नितान्त निर्विकल्पक स्वरूपको सामने लाता है. साथ ही साथ वह क्षणिक भी है. इससे वैभाषिकों एवं सौत्रान्तिकों का पुद्गल और बौद्ध नैयायिकोंका सामान्यलक्षण व्याख्यायित नहीं होता है, जो वास्तवमें हमारे सामान्य अनुभवके विषय होते हैं. अतएव एक ओर उन्हें क्षणसन्तानमें ही वस्तुओंको संरचित करना पड़ता है तो दूसरी ओर घट-पट आदि वस्तुओंके सविकल्पक ज्ञानकी व्याख्याकेलिए उन्हें किसी न किसी तरीकेसे निर्विकल्पक प्रत्यक्षकी आधारभूमिपर नाम-जात्यादि विकल्पों, कल्पनाओं का मानसिक आरोपण स्वीकार करना पड़ता है. इस तरह तथाकथित बाह्यार्थवादी बौद्धोंके मतमें भी अन्ततः नील-पीत आदि लौकिक पदार्थ मानसिक संरचना ही सिद्ध होते हैं. यह उनका सांवृतिक स्वरूप है. उनका पारमार्थिक स्वरूप तो सामान्य अनुभवकेलिए अग्राह्य ही बना रहता है (क्षणस्य ज्ञानेन प्रापयितुम् अशक्यत्वात्). हमारे सामान्य अनुभवका स्वरूप ''यह नील है''के आकारवाला होता है. इसमें 'यह'अंश क्षणिक वस्तु अथवा क्षणिक विज्ञान का द्योतक है और 'नील'अंश सम्पूर्णतया विकल्पात्मक होनेसे मानसिक संरचनामात्र है. इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि हम 'यह' अर्थात् नीलाकार विज्ञानको ही नीलवस्तुतया विकल्पात्मक रूपसे ख्यापित करते हैं. ''यह नील है''का जब ''यह पीत है''के रूपमें भ्रम होता है तो वास्तवमें नीलाकार विज्ञानका ही पीतवस्तुतया विकल्पीकरण और ख्यापन होता है. अतएव जिस प्रकार ''यह नील

है''की विकल्पात्मक बुद्धि होती है, उसी प्रकार ''यह पीत है'' भी एक विकल्पात्मक बुद्धि ही है. यही बाह्यार्थवादी बौद्ध मतमें प्रकारभेदसे आत्मख्याति है. यदि दूसरे शब्दसे इसे अभिहित करना आवश्यक हो तो इसे 'विकल्पख्याति' भी कहा जा सकता है.

आत्मख्याति और विकल्पख्याति दोनों एक ही गोत्रकल्पकी ख्यातियां हैं, लेकिन इनका अन्तर भी बड़ा ही मार्मिक है. योगाचार मतमें ''यह नील है''की इदन्ता(यह)का निषेध होता है और नीलाकारता विज्ञानगत मानी जाती है. यह नीलाकार भी आश्रयपरावृत्तिके उपरान्त निरुद्ध हो जाता है और आधेय रूपसे विज्ञप्तिमात्रता परिनिष्पन्न होती है. अत:योगाचार मतमें सांवृतिक अनुभवके स्वरूपकी ख्याति वास्तवमें ''नील यह है'' के रूपमें होती है. यहां नील ही आन्तर होनेसे 'उद्देश्य' और 'यह' बाह्यप्रक्षेपित होनेसे विधेय रूपमें अवधेय है. इसीलिए उनपर ''गौरो अहम्''की तरह ''अहं रजतम्''का दोष दिखाया जाता है. क्योंकि ख्यातिस्थलमें रजतकी इदन्ताका बाध हो जानेपर विज्ञानगत रजताकार ही शेष बचता है. परन्तु बाह्यार्थवादी बौद्ध मतमें 'यह'पदका सन्दर्भ वस्तुक्षण अथवा विज्ञानक्षण होता है, जिसे परमार्थत: आन्तर अथवा बाह्य कुछ भी नहीं कहा जा सकता. बाह्य और आन्तर का व्यवहार देश-कालकी अपेक्षासे होता है. और सर्वतोव्यावृत क्षणमें देश-काल सङ्गत नहीं होते है[९]. इसी सर्वतोव्यावृत्त क्षणके निमित्तसे नामजात्यादि कल्पनाओंसे युक्त बुद्धि होती है[१०]. अत: बाह्यार्थवादी बौद्ध मतमें अकृत्रिम, अकल्पित, अनारोपित, स्वलक्षण रूप इदन्ताकी नामजात्यादि पञ्चविध कल्पनाओंसे युक्त, वास्तवमें, विकल्पख्याति होती है. विकल्पात्मक स्थितिमें ही विषय-विषयी, बाह्य-आन्तरका उपचार होता है.

इस प्रकार बाह्यार्थवादी बौद्ध मतमें ख्यातिके स्वरूपको स्पष्ट करनेके पश्चात् विभिन्न प्रकारकी ख्यातिस्थलों (निरूपाधिक - सोपाधिक)पर

उत्पत्ति एवं ज्ञप्ति की दृष्टिसे विचार करनेका प्रसङ्ग प्राप्त होता है. आचार्य श्याम मनोहरजीने परिचर्चाके आमुख-आलेखमें इस बिन्दुकी ओर हम लोगोंका बहु-आयामिक दृष्टिसे ध्यान आकृष्ट भी किया है. बौद्ध परम्पराके विभिन्न ग्रन्थोमें विशेष कर बौद्धन्यायसे सम्बन्धित ग्रन्थोमें शुक्ति-रजत्से लेकर संवृतिसत् पर्यन्त अनेक भ्रान्तियोंके उदाहरण मिलते हैं. इनके विश्लेषणसे ख्यातिकी उत्पत्ति और ज्ञप्ति पक्षपर प्रकाश डाला जा सकता है, परन्तु विस्तार भयसे हम यहां इसका पल्लवन नहीं कर पा रहे हैं. प्रकृत प्रसङ्गमें केवल इतना कहना चाहेंगे कि बौद्ध नैयायिकोंके मध्य निर्विकल्पक भ्रान्ति एवं सविकल्पक भ्रान्तिको लेकर बहुत विवाद रहा है. दिङ्नागं जहां सभी प्रकारकी भ्रान्तियोंको सविकल्पक मानते हुए प्रतीत होते हैं, वहीं केवल धर्मकीर्तिने द्विचन्द्रदर्शन जैसी भ्रान्तियोंको निर्विकल्पकभ्रान्ति[११] सिद्ध करनेका प्रयास किया है. यदि निर्विकल्पकभ्रान्तिकी सम्भावनाको स्वीकार कर लिया जाय तो यह प्रत्यक्षके परम्परागत लक्षणोंपर पुनर्विचार करनेका अवसर प्रदान करता है.

अन्तमें यदि बाह्यार्थवादी बौद्धोंकी ख्यातिविषयक सङ्कल्पनाके सन्दर्भमें वाल्लभ वेदान्तसम्मत अन्यख्यातिपर किञ्चित् विचार किया जाय तो दोनों मत एक-दूसरेके अत्यन्त विरोधी ही कहे जा सकते हैं. प्रथमकी विचारसरणीमें आत्मनिष्ठताका सर्वत्र प्रवेश है तो दूसरेकी विचारव्यवस्थामें आत्मनिष्ठताका प्रवेश सर्वत्र वर्जित है. ऐसा इसलिए कि शुद्धाद्वैतकी तत्त्वमीमांसामें कोई भी सृष्टि आत्मनिष्ठ नहीं हो सकती. यह समस्त जगत् अपने सर्वांशमें सर्वसम्भवनसमर्थ ब्रह्मका अविकृत परिणाम होनेसे ब्रह्मात्मक ही है. परन्तु ऐसा माननेपर वास्तवमें अख्यातिका प्रसङ्ग उपस्थित होता है. पूर्णज्ञानियों एवं पूर्णयोगियों के सन्दर्भमें अख्यातिको स्वीकार भी किया गया है. इसके बावजूद भी वाल्लभ वेदान्तमें व्यामोहिका मायाकी आन्तरालिकी सृष्टिके द्वारा भ्रमभात पदार्थोंकी समुचित व्याख्या की गई है. शुक्ति-रजत्-भ्रमस्थलमें रजतकी प्रतीति एक आन्तरालिक

सृष्टि है जो बुद्धिवृत्ति अथवा बौद्ध पदार्थ ही है (अयमेव बुद्धौ भातः पदार्थः आन्तरालिकी सृष्टिः). इस बुद्धिकल्पित पदार्थकी प्रतीति ''अहं रजतम्''के रूपमें न हो कर ''इदं रजतम्''के रूपमें होती है, एतावता वाल्लभ वेदान्तमें इसे आत्मख्याति न मान कर अन्यख्यातिके रूपमें स्वीकार किया गया है.

सन्दर्भ :

१. आचार्य शङ्करद्वारा उपदर्शित तीन विकल्प इस प्रकार हैं : १.अन्यत्रान्यधर्माध्यासः २.यत्र यदध्यासः तद्विवेकाग्रहनिबन्धनो भ्रमः ३.यत्र यदध्यासः तस्यैव विपरीतधर्मकल्पनाम् आचक्षते.

२. विमुक्तात्मा - इष्टसिद्धि - रजतं भाति यद् भ्रान्तौ तत् सदैके परेतु असत् तत्र सत्पक्षः त्रिधाभिन्नः : आत्मख्यातिरख्यातिरन्यथाख्यातिः इति. १/२- पृ.३९,४०.

३. पं.बच्चुलाल अवस्थी 'ज्ञान', वादत्रयी, कालीदास संस्थान, उज्जैन.

४. वसुबन्धु, त्रिस्वभावनिर्देश : कारिका १-३.

५. द्रष्टव्य : वैभाषिकोंका खण्डन, अभिधर्मकोशभाष्य ५।२७ तथा वर्तमानालम्बनग्रहणे च क्षणभङ्गबाधः, मध्यान्तविभागपर सूत्रभाष्यटीका पृ. २१.

६. त्रिकसन्निपातो स्पर्शः.

७. द्रष्टव्य : विभाषाप्रभा ५।३०९ तथा अभिधर्मकोश ५।२५.

८. धर्मकीर्ति ''यदाकारं विज्ञानम् उत्पद्यते तदेव ग्राह्यम् इति कथ्यते''.

९. प्रज्ञाकरगुप्त-प्रमाणवार्तिकालङ्कारभाष्य २।२२६ ''बहिरन्तरिति ज्ञानं देशकालाद्यपेक्षणात्. स्वरूपव्यतिरेकेण देशकालावसङ्गतौ''.

१०. ''कल्पना हि बुद्धिविशेषो, नामजात्यादिकल्पना, अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासप्रतीतिः कल्पना इत्यादि''.

११. इस सन्दर्भमें दिङ्नागद्वारा प्रत्यक्षलक्षणमें 'अभ्रान्त'पदका निवेश न किया जाना और धर्मकीर्तिद्वारा किये जानेके कारण एतद्विषयक बौद्ध नैयायिकोंका विवाद द्रष्टव्य है.



चर्चा

बाह्यार्थवादी बौद्धसम्मत ख्यातिविचार
एवं
अन्यख्याति

डॉ. श्रीअम्बिकादत्त शर्मा

के.ई.देवनाथन्: ''**सहोपलम्भनियमाद् अभेदो नीलतद्धियो:**''. नैयायिकानां प्रश्नो भवति, समूहालम्बने नीलाकारोऽपि पीताकारस्य ...मुक्तावल्यामपि लिखितम् अस्ति. इदम् एकं ज्ञानं नीलं पीतञ्च. तत्र ''**अभेदो नीलतद्धियो**'' इति भवतां सिद्धान्तः. तर्हि नीलाकारस्य ज्ञानस्य पीताकारस्य ज्ञानस्य च अभेदो यदि भवति तर्हि नीला- कार-पीताकारयोः अभेदः स्यात्. इति कश्चित् प्रश्नः क्रियते. तस्य समाधानम् इच्छामि.

अम्बिकादत्त शर्मा: चित्राकार विज्ञानमे नील-पीतादि सबका ज्ञान होता है. यदि यह सब तरहके विज्ञान हैं तो सबका सहोपलम्भ तो होगा नहीं. अनेक प्रकारके विज्ञान उसमें... ((संगोष्ठ्युत्तरलेखन)आप समूहालम्नात्मक विज्ञानको एकात्मक मानते हैं अथवा अनेकात्मक! यदि एकात्मक है तो एक विज्ञानसे उसका सहोपलम्भ हुआ. यदि अनेकात्मक — अनेक नील-पीत रंगोवाला — है तो अनेक विज्ञानोंसे तत्तत्का सहोपलम्भ मानना चाहिये. समस्या तो तब उठती है जब हम चित्राकार विज्ञानको एक मान लेते हैं और उसमें भासित होते चित्रोंको अवयवकी तरह मानते हैं. समूहालम्बन विज्ञानके प्रति

बौद्धोंका दृष्टिकोण ऐसा नहीं है).

के.ई.देवनाथन् : नहीं नहीं. सहोपलम्भ हुवा. प्रश्नकर्ताका तात्पर्य यह है कि ज्ञान एक ही है.

पारसनाथ द्विवेदी : तब तो प्रश्नका उत्तर हो गया. यदि सबका सहोपलम्भ है तब तो तादृशविज्ञानेन अभेदो जात:.

के.ई.देवनाथन् : अभेदो जात:, तत:परमेव अयं प्रश्न: क्रियते : नीलं पीतं च इति एकं ज्ञानं, नीलाकारस्य ''**अभेदो नीलतद्धियो:**'', नीलाकारस्य ज्ञानस्य च अभेदो ज्ञानस्य पीताकारस्य च अभेद:.

पारसनाथ द्विवेदी : नीलपीतसमूहालम्बनज्ञानेन सह नीलपीतसमुदायविषययो: सहोपलम्भो अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : तत्तु स्वीक्रियते.

पारसनाथ द्विवेदी : सहोपलम्भो अस्ति. तर्हि प्रश्न: क: ?

के.ई.देवनाथन् : ''**अभेदो नीलतदद्धियो:**'' इति भवद्भि: स्वीकृतम् अस्ति. तर्हि नीलाकारस्य तद्धिय: च अभेदो भवति चेत्

पारसनाथ द्विवेदी : अन्यस्मिन् ज्ञाने.

के.ई.देवनाथन् : एकस्मिन्नेव ज्ञाने. नीलपीते इति समूहालम्बनं ज्ञानम्. तत्र नीलाकारस्य ज्ञानस्य च अभेद:, पीताकारस्य ज्ञानस्य च अभेद:. तर्हि ''**तदभिन्नाभिन्नस्य...**'' इति न्यायेन नीलाकारस्य पीताकारस्य अभेद: इति प्रश्न: कृतो वर्तते.

पारसनाथ द्विवेदी : नीलाकारस्य नीलज्ञानेन अभेद:, पीताकारस्य पीतज्ञानेन सह अभेद:. एवं द्विविधं ज्ञानम्. तेन एकेनैव ज्ञानेन समूहालम्बनविषयस्य अभेदो जायते.

के.ई.देवनाथन् : एकं ज्ञानम् इति कृत्वैव अहं पंक्तिमेव पठामि ''**समूहालम्बने नीलाकारोऽपि पीताकार: स्यात्**''.

पारसनाथ द्विवेदी : तत्र विषय: समूहो वा पृथक्पृथक्...

के.ई.देवनाथन् : समूहालम्बनज्ञानम् अस्ति किल! यथा घटपटौ. घटस्य पटस्य च एकस्मिन्नेव ज्ञान...

पारसनाथ द्विवेदी : तस्मिन् ज्ञाने घटश्च पटश्च...

गो. श्या. म. : इनका अभिप्राय ऐसा लगता है कि "**सहोपलम्भनियमाद् अभेदः चित्रतद्धियोः**" नीलाकारस्य ज्ञानस्य नीलवर्णेन सह अभेदः, पीताकारस्य ज्ञानस्य पीतवर्णेन सह अभेदो, यत्रतु समूहालम्बनज्ञानं तत्र नील-पीताकारम् एकं ज्ञानं तत्र एकस्यैव ज्ञानस्य नीलाकारेण पीताकारेण अभेदः अङ्गीकर्तव्यः. तथा चेत् नीलपीतयोः अभेदः स्यात्. तदुपरि मया उक्तं "**सहोपलम्भनियमात् अभेदः चित्रतद्धियोः**".

अम्बिकादत्त शर्मा : मैं स्पष्टीकरण करना चाहता हूं. नील और पीत का ही अभेद हो गया यह जब कहा जाता है तब यह सोचना पड़ेगा कि इस प्रश्नको करनेकी पूर्वापेक्षा क्या है. पूर्वापेक्षा यह है कि आप नील और पीत को बाह्य वस्तुके रूपमें पूर्वकल्पित करते हैं और तब समूहालम्बनविज्ञानमें प्रश्नको दिखा कर आप कह रहे हैं कि नील और पीत का अभेद है. जबकि यहां बाह्य वस्तुका तो सन्दर्भ ही नहीं है. यह तो चित्राद्वैत है साकारविज्ञानवादियोंका.

के.ई.देवनाथन् : बाह्य पदार्थकी कल्पना करके बोलते हैं तो यह समाधान ठीक है. लेकिन नीलाकार और पीताकार को आप एक ही मानते हैं?

अम्बिकादत्त शर्मा : बौद्ध परम्परामें चित्राकारविज्ञानकी उत्पत्तिकी प्रक्रिया भिन्न है. जिस प्रकारसे हम चित्राकार ज्ञानको समझते हैं कि सब अलग-अलग विज्ञान हैं और एक उनका समूहालम्बन है. ज्ञानमें कोई चित्र बाहरसे नहीं आते हैं. विज्ञानगत समस्त आकार आन्तरिक रूपसे उपप्लवमात्र हैं.

पारसनाथ द्विवेदी : ज्ञानएव वासनारूपेण विद्यते.

अम्बिकादत्त शर्मा : इसीलिये चित्राकार बुद्धिको एकाकार माना गया है.

के.ई.देवनाथन् : आपके सिद्धान्तमें नील-पीत एक ज्ञान नहीं है?

अम्बिकादत्त शर्मा : साकार विज्ञानवादमें यह एक ज्ञान है, अनेक ज्ञान नहीं है. ((संगोष्ठयुत्तरलेखन) चित्रावभासी बुद्धिके सन्दर्भमें).

के.ई.देवनाथन् : क्षणिक एक ज्ञान है. उसमें नीलाकार पीताकार दोनों भासित होते हैं. लेकिन क्यों "**तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्व**"न्यायको नहीं मानते हैं.

पारसनाथ द्विवेदी : यदि बाह्यो अर्थः स्यात् तदा तस्य न्यायस्य प्रसङ्गः. अत्र तु सर्वे बाह्यार्थाः विषयाः संस्काररूपेण अवस्थिताः.

यज्ञेश्वर शास्त्री : ये लोग 'संस्कार-संस्कार' कहते हैं परन्तु प्रश्न यह है कि पूर्वानुभवके बिना संस्कार-वासना कहांसे आये? प्रथम वासना कहांसे आई?

पारसनाथ द्विवेदी : तेषाम् अयम् अभ्युपगमः. द्विविधं विज्ञानम् : आलयविज्ञानं प्रवृत्तिविज्ञानम्. तत्र आलयविज्ञानानाम् आदिः नास्ति. यथा भवद्भिः उच्यते प्रथमं कथं स्याद्? इति. अनादिकालादेव विज्ञानसन्तानप्रवाह अस्ति. तर्हि पूर्व-पूर्वविज्ञानाद् जायमानः संस्कारः उत्तरोत्तरविज्ञानस्य हेतुः भवति इति तेषाम् अभ्युपगमः. अतः तथैव मन्तव्यम्. खण्डनाय प्रवृत्तिः चेत् तर्हि सर्वं खण्डितम्.

सुश्री मङ्गला : जब भी हम ख्यातिवादका विश्लेषण करते हैं तब हम इन्द्रियप्रत्यक्षपर ही निर्भर रहते हैं. लेकिन बौद्धोंके यहां केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष ही नहीं है, मानसप्रत्यक्ष है, योगजप्रत्यक्ष है, स्वसंवेदनप्रत्यक्ष है. तो ख्यातिवादका जब विश्लेषण कर रहे हैं तब केवल इन्द्रियप्रत्यक्षको लेकर ही क्यों चल रहे हैं. मानसप्रत्यक्षमें भी भ्रान्तिका विचार होना चाहिये. और As in western philosophy, we make a distinction between veridical and erroneous perception. And within the erroneous we have illusion, hallucination and

memory experiences, what is called dream experiences. In the case of Dharmakīrti and Diṅgnāga, we also have such distinctions between the two. Now, if at all you are saying that Dharmakīrti and Diṅgnāga are also referring to Ātma-khyāti, how can you reconcile with the distinctions which are there or whether it will be possible for you to have at least the distinction between illusion and hallucination.

अम्बिकादत्त शर्मा : प्रश्न बहुत अच्छा है. इन्द्रियप्रत्यक्ष, मानसप्रत्यक्ष, स्वसंवेदनप्रत्यक्ष और योगजप्रत्यक्ष. मानसप्रत्यक्षका विषय है सुख-दुःखादिकी अनुभूति. माथेंमें दर्द हो रहा है इसमें तो शायद भ्रान्तिकी सम्भावना नहीं होनी चाहिये यदि हमारी *नर्वस् सिस्टम्* को प्रभावित करनेवाली कोई गोली नहीं खिलाई गई हो. तो सुख-दुःखकी अनुभूतिमें भ्रान्तिकी सम्भावना नहीं बनती है कि जैसे हम बहुत दुःखी हों और हंस रहे हों. दूसरी बात यह कि स्वसंवेदनप्रत्यक्षमें तो भ्रान्तिकी सम्भावना ही नहीं होती है. और योगजप्रत्यक्षमें भूतार्थभावनाप्रकर्षपर्यन्तज्ञानं योगजज्ञानम्. उसमें भी भ्रान्तिकी सम्भावना नहीं है. सम्भवतः इसी बातको ध्यानमें रखते हुवे उन्होंने पाया होगा कि भ्रान्ति केवल इन्द्रियप्रत्यक्षोंमें ही हो सकती है. इसीलिये निर्विकल्पकप्रत्यक्षमें भी धर्मकीर्तिने निर्विकल्पक भ्रान्तिको स्वीकार किया है.

पारसनाथ द्विवेदी : आरोपे सति निमित्तानुसरणं नहि निमित्तम् अस्तीति भवतु आरोपः.

के.ई.देवनाथन् : मानसज्ञानेतु भ्रमो भवति.

सु श्री मङ्गला : स्वसंवेदनप्रत्यक्षके बारेमें भी हो सकता है.

अम्बिकादत्त शर्मा : नहीं. स्वसंवेदन तो भ्रान्तिसे परे है. इसीलिए तो उसको सबसे ऊर्ध्व स्तरपर बौद्ध नैयायिकोंने रखा है. अन्तमें तो प्रज्ञाकरगुप्तने कह दिया कि ''**स्वसंवेदनमेव एकं प्रमाणम्**''.

सु श्री मङ्गला : धर्मकीर्तिने नहीं कहा है.

अम्बिकादत्त शर्मा : दोनोंको एक साथ लेकर चलते हैं. उतना सूक्ष्म भेद हमने इस पेपरमें नहीं किया है. यद्यपि कुछ बिन्दुओंपर किया जा सकता है. आपके ग्रन्थमें ऐसे भेद प्राप्त भी हैं.

के.ई.देवनाथन् : प्रत्यक्षमें ही तो तीन विभाग किये हैं.

पारसनाथ द्विवेदी : योगजको यदि छोड़ दिया जाय तो प्रत्यक्षमें तो तीनों आ गये न! तो इन तीनोंमें यदि प्रत्यक्ष ही तो है तो क्या हानि है! ऐसा तो कहीं लिखा नहीं है कि ऐन्द्रियक प्रत्यक्षका ही उन्होंने विवेचन किया है. ऐसा है क्या कहीं? प्राय: ऐसा देखा जाता है. लोकप्रसिद्धिसे, जैसे हमने कहा कि ''**आरोपे सति इति निमित्तानुसरणं नहि निमित्तो अस्ति अतएव आरोप: कर्तव्य:**'' इति नियमो नास्ति शास्त्रे. यद् दृश्यते तथा कल्प्यते. प्राय: इन्द्रियप्रत्यक्षएव भ्रमो दृश्यते.

गो. श्या. म. : आत्मग्रह स्वसंवेदन माना जायगा कि नहीं?

अम्बिकादत्त शर्मा : स्वरूपस्य स्वतो गति:. स्वसंवेदन माना ही जायेगा. ((संगोष्ठ्युत्तरलेखन)आत्मग्रह एवं अनात्मग्रह ज्ञान होनेसे दोनों स्वसंवेद्य है).

गो. श्या. म. : ''**आत्मग्रहो महामोहो मम किं नाहमेवेति निरस्यति महत्तम:**'' इति बुद्धस्य वचनम् अस्ति. महामोहत्वेऽपि तस्य भ्रमत्वं नाङ्गीक्रियते चेत् महती बाधा!

पारसनाथ द्विवेदी : बौद्धमते आत्मा नास्ति.

गो. श्या. म. : प्रश्नः तत्र न भवति. आत्मा नास्ति इत्यस्य कोऽर्थः, 'आत्मा'नाम स्थिरपदार्थः चैतन्यपदार्थो द्रव्यं नास्ति.

बलिराम शुक्ल : स्थायिरूपेण द्रव्यं न स्वीक्रियते.

गो. श्या. म. : स्वसंवेदने आत्मग्रहस्तु भवति.

बलिराम शुक्ल : भवति.

गो. श्या. म. : मदीया पृच्छा अन्यस्मिन् विषये वर्तते. स्वसंवेदने आत्मग्रहो भवति. स्वसंवेदनान्तःपातिरेव आत्मग्रहः. तस्य यदि भ्रमत्वं न अङ्गीक्रियते चेत् ... आत्मग्रहः स्वसंवेदने भ्रमरूपो न वा ?

पारसनाथ द्विवेदी : 'स्वसंवेदनम्' इत्यस्य अर्थः स्वप्रकाशः इति.

गो. श्या. म. : स्वप्रकाशे ज्ञप्तिरूपे चैतन्ये आत्मग्रहो भवति न वा ?

पारसनाथ द्विवेदी : भवति.

गो. श्या. म. : स्वसंवेदनस्य भ्रमरूपत्वं नास्ति इति यद् उक्तं तत्र मम प्रश्नः.

पारसनाथ द्विवेदी : स्वेन स्वस्य संवेदनं बौद्धानां मते भवति.

गो. श्या. म. : तत्र आत्मत्वं नास्ति. स्वसंवेदने आत्मत्वं भासते. सच महामोहत्वेन बुद्धैः निन्दितम्. तदा स्वसंवेदनस्यापि भ्रमत्वं जातं न वा ? तत्र मम प्रश्नः. आत्मग्रहात्मिका भ्रान्ति कुत्र जाता तद् विवेचनीयम्, स्वसंवेदने वा मानसप्रत्यक्षे वा योगजधर्मप्रत्यक्षे वा...

पारसनाथ द्विवेदी : यत्र आत्मग्रहः तत्र जातः.

के.ई.देवनाथन् : मुझे तो मानसज्ञानमें लगता है. आत्मनि अविद्यमानाः ये धर्माः भवन्ति, आत्मत्वं वा भवति ज्ञातृत्वं वा यत्किमपि वा तत्प्रकारेण यदि आत्मनो ज्ञानं भवति तत्तु स्वसंवेदनाद् भिन्नं ज्ञानम्.

बलिराम शुक्ल : स्वसंवेदनं प्रत्यक्षम् अस्ति न वा ?

के.ई.देवनाथन् : स्वप्रकाशरूपम्.

बलिराम शुक्ल : प्रत्यक्षस्य अयं लक्षणं "**कल्पनापोढम् अभ्रान्तं**" वर्तते.

अत: तत्र भ्रान्ति: इति वक्तुं न शक्यते.

के.ई.देवनाथन् : तत्तु भ्रान्ति: इति न उक्तम्. आचार्यै: पृष्टो यत् तत्र यदि अन्यधर्मा: भासन्ते तर्हि स्वसंवेदनं नास्ति.

बलिराम शुक्ल : स्वसंवेदनत्वं नास्ति तर्हि तत्र प्रत्यक्षत्वमपि नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : तत् कल्पनायामेव अन्तर्भवति.

अम्बिकादत्त शर्मा : हम जो समझते हैं वह कहते हैं. सर्वचित्तचैतानाम् आत्मसंवेदनम्. बौद्धोंका यह सिद्धान्त है कि कोई भी चित् और चैत्त की ऐसी अवस्था नहीं है कि जिसका आत्मसंवेदन और स्वसंवेदन न हो. यह बहुत अच्छा प्रश्न है. आत्मग्रह और घटग्रह में क्या अन्तर है? जैसे विज्ञानका आकार घटग्रह है वैसे ही आत्मग्रह भी विज्ञानका आकार है. तो विज्ञानके स्वरूपमें तो स्वसंवेदन होगा : "स्वरूपस्य स्वतो गति:". और विज्ञानमें धर्मरूप जो आकार हैं वह उसीका आकार है इसलिये स्वसंवेदनमें उसका भी ग्रहण होता है. इसलिये बौद्धोंकी यह प्रक्रिया है कि विज्ञानगत आकार और उसका जो बहिर्भूत रूप... इस प्रश्नकी विशिष्टता यह है कि घट-पटकी बाह्यता तो मुझको दिखलाई पड़ जाती है लेकिन स्वयं आत्मा ही जब आकार बन जाय विज्ञानका, यद्यपि वह कल्पना है, इसीलिये वह महाभ्रान्तिका रूप ले लेता है.

बलिराम शुक्ल : कल्पनारूप होनेसे उसमें प्रत्यक्षत्व नहीं है.

गो. श्या. म. : शुक्लजी! चर्चा वह नहीं थी. चर्चा यह थी कि स्वसंवेदनमें भ्रान्ति हो सकती है अथवा नहीं. तो स्वसंवेदनमें आत्मग्रहकी भ्रान्ति होती है यह मेरा कहना था.

अम्बिकादत्त शर्मा : स्वसंवेदनमें आत्मग्रहकी भ्रान्ति नहीं होगी.

गो. श्या. म. : स्वसंवेदनमें आत्मग्रहकी भ्रान्ति नहीं होती हो तब आत्मग्रहकी स्वसंवेदनमें व्याख्या करना अनुपपन्न हो जायगा.

अम्बिकादत्त शर्मा : आचार्यजी! घटज्ञानमें भी तो स्वसंवेदन है! तो आत्मग्रहके ज्ञानमें भी एक पक्ष स्वसंवेदनका है. उसमें घटाकार जैसे है वैसे उसमें आत्माकार है. इसलिये दोनों जगह स्वसंवेदनकी प्रक्रिया एक जैसी ही होगी. और दोनोंकी स्थितिमें जो स्वसंवेदन... ''स्वरूपस्य स्वतो गतिः'' है उसमें भ्रमकी कोई सम्भावना नहीं है.

पारसनाथ द्विवेदी : 'आत्मग्रहः'इत्यत्र 'ग्रहः'इति अधिष्ठानम्. 'आत्म'इति रजतस्थानीयः. स्वसंवेदन जो ज्ञानरूप है, जैसे आत्मविषयक ज्ञान भी स्वसंवेद्य है. ऐसे ही घटविषयक ज्ञान भी स्वसंवेद्य है. तो भ्रम क्यों नहीं होगा. भ्रम तो फिर ज्ञान ही है.

गो. श्या. म. : पारसनाथजी! जैसे कहा जाता है न ''**किं न पश्यसि संसारं तत्रैव अज्ञानकल्पितम्**'' ऐसे मैं पूछना चाहता हूं कि ''**किं न पश्यसि आत्मानं तत्रैवाज्ञानकल्पितम्**'' मैं यह पूछना चाहता हूं.

पारसनाथ द्विवेदी : जो आलय विज्ञान है तत्रैव सर्वं कल्पितम् इति योगाचारमतम्.

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

श्रीअम्बिकादत्त शर्मा

अपने आलेखपर उठे महत्त्वपूर्ण विवादके सन्दर्भमें हम दो बातें कहना चाहेंगे. प्रथमतः यह जो प्रश्न उत्थापित हुआ कि स्वसंवेदन प्रत्यक्ष भी भ्रान्त हो सकता है वह उचित नहीं है. साथ ही साथ आचार्य श्रीश्याममनोहरजीने जो ''**आत्मग्रहो महामोहः**'' कहा उसे भी स्वसंवेदनात्मक भ्रान्तिका उदाहरण नहीं बनाया जा सकता है. स्वसंवेदनप्रत्यक्षका तात्पर्य इतना ही है कि ज्ञान परवेद्य न हो कर स्वसंवेद्य होता है. ''**अप्रत्यक्षोपलम्भस्य न अर्थदृष्टिः प्रसिद्ध्यति**''. यदि ज्ञानका स्वसंवेदन प्रत्यक्ष स्वीकार नहीं किया जाय तो अर्थप्रत्यक्ष भी सम्भव नहीं होगा. अतः ज्ञान प्रमात्मक हो या भ्रमात्मक, कमसे कम वह स्वसंवित् तो होता ही है. यह बौद्धन्यायका सिद्धान्तपक्ष

है. अतएव प्रकृत प्रसङ्गमें आत्मग्रह भ्रमात्मक हो सकता है लेकिन आत्मग्रहात्मक ज्ञानका ज्ञान—''आत्मंग्रहात्मकज्ञानवान् अहम्'' जो स्वसंवित् है, वह भ्रमात्मक नहीं हो सकता.

द्वितीयत: देवनाथन्‌जीने जो कहा है ''नातिरिच्यते चेत्, तर्हि समूहालम्बने नीलाकारोऽपि पीताकार: स्यात्'' उसे मुक्तावलीकारने उठाया है. इस प्रश्नके माध्यमसे समूहालम्बनात्मक अथवा चित्रावभासी बुद्धिको दृष्टान्त बनाकर सहोपलम्भनियमका व्यभिचार नील-पीत ज्ञानके अभेद होनेमें दिखाया गया है. वस्तुत: चित्रावभासी· बुद्धिको लेकर बौद्ध न्यायकी परम्परामें व्यापक विचार हुआ है. इस सम्बन्धमें १. ग्राह्यग्राहकसमसङ्ख्याकवाद (ग्राह्य चित्रवर्णों और ग्राहक विज्ञानों की समान सङ्ख्या) २. अर्धाण्डकारवाद (ग्राह्य चित्रवर्णोंकी अनेकता लेकिन ग्राहक विज्ञानका एकत्व) ३. नाना-अद्वैतवाद (ग्राह्य चित्रवर्णोंकी एकात्मकता और ग्राहक विज्ञानकी एकात्मकता). उपर्युक्त प्रश्न तीनों सिद्धान्तोंके सन्दर्भमें विचारणीय है. तीनों सिद्धान्तोंमें प्रकृत प्रश्नका उत्तर अलग-अलग ढंगसे दिया गया है.



ख्यातिके प्रसंगमें सांख्य तथा वाल्लभ वेदान्त
का
तुलनामूलक अध्यनन

श्रीकिशोरनाथ झा

मुख्य रूपसे ज्ञानके दो भेद प्रसिद्ध हैं : [१]यथार्थ ज्ञान और [२]अयथार्थज्ञान. प्रायः सभी दर्शनोंमें ज्ञानके इन दोनों ही प्रकारोंका विवेचन हुआ है. यथार्थ ज्ञान या तत्त्वज्ञान परम पुरुषार्थ मोक्षके उपाय रूपमें मान्य है. ''**दुःख-जन्म-प्रवृत्ति-दोष-मिथ्याज्ञानानाम् उत्तरोत्तरापाये तदनन्तरा-पायाद् अपवर्गः**'' (१।१।२) न्यायदर्शनके इस सूत्रकी व्याख्यामें स्पष्टतः प्रतिपादित है कि यथार्थज्ञानसे मिथ्याज्ञानका नाश होता है.

किन्तु मिथ्याज्ञान या अयथार्थज्ञान के परिचयके बिना उसके नाशके उपायका अन्वेषण संभव नहीं है. अतः अयथार्थज्ञानके स्वरूप एवं निदान की जानकारी आवश्यक है. स्थूलदृष्टिसे उसके स्वरूपके विषयमें विचार करनेपर कहना होगा कि जिस विशेष्यमें जो विशेषण नहीं हो सकता है उस विशेष्यमें उस विशेषणका ज्ञान ही अयथार्थज्ञान है. तर्कसंग्रहमें उसका लक्षण इस प्रकार है : ''**तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानम् अयथार्थम्.**'' इसका परिष्कार इस तरहसे हो सकता है : ''**व्यधिकरणप्रकारावच्छिन्ना या विषयता तन्निरूपकत्वम् भ्रमत्वम्**''. इसीको 'असम्यग् ज्ञान', 'भ्रम' तथा 'ख्याति' भी कहते हैं. शुक्तिरूप विशेष्यमें रजतत्व विशेषण नहीं हो सकता है; अतः, ''इदं रजतम्'' इस स्थलमें 'इदं'से शुक्तिको लेकर उसमें रजतका भ्रम उत्पन्न होता है.

इसका निदान है सारूप्य. शुक्तिका उदरभाग सफेद होता है. उसपर धूप पड़ते रहनेसे उसका चाकचिक्य रजतके सारूप्यको प्राप्त करता है. अतः वहाँ रजतका भ्रम होता है. इसी प्रकार मरुमरीचिकामें जलका सारूप्य रहनेसे जलका भ्रम होता है. इसका व्यतिरेक दिखाते हुए तात्पर्यटीकामें वाचस्पति मिश्रने कहा है कि हाथीका सारूप्य मशकमें नहीं है; अतः मशकमें हाथीका भ्रम नहीं होता है.

यद्यपि सारूप्यको भ्रमका निदान मानना उचित नहीं प्रतीत होता है. शंखका पीला दीखना तथा गुड़का तीता स्वाद आदि प्रसिद्ध उदाहरणमें सारूप्य नहीं है. तथापि वाचस्पति मिश्रने तात्पर्यटीकामें इन स्थलोंमें सारूप्यका प्रदर्शन कर अपनी बातकी पुष्टि की है. बाहर आती हुई अत्यन्त स्वच्छ नयन रश्मिसे युक्त पित्तके कारण आश्रय रहित पीतिमा और उसके साथ शंखके असंबन्धके अज्ञानसे बहुत पहलेसे पके हुए विल्वके सारूप्यवश शंखमें पीलेपनका भ्रम होता है. यद्यपि व्यक्ति समझता रहता है कि शंख सफेद होता है किन्तु पित्तदोषसे आच्छादित चक्षुरिन्द्रियसे वह पीला ही शंख देखता है, जहाँ पके हुआ विल्वका सारूप्य है.

जिह्वाके अग्रभागमें विद्यमान पित्तके कारण अस्वाभाविक तिक्तत्वका अनुभव करता हुआ भी व्यक्ति जिह्वामें पित्तगत तिक्तताका अनुभव नहीं करता है; अपितु गुड़के साथ उसके असंबन्धको नहीं समझकर तीते नीमके सामानाधिकरण्यसे सारूप्य प्राप्त कर गुड़को ही तीता समझ बैठता है. यह प्रक्रिया इतनी शीघ्रतासे होती है कि इसमें क्रमका ज्ञान नहीं हो पाता है. अतः अनुभवके इस क्रमको अनुभवसे बाधित नहीं माना जा सकता है.

इस विचारको आगे बढ़ाते हुए आचार्य उदयनने कहा है कि "**'यह इसके सदृश है' इस तरहका सारूप्य भ्रमका जनक नहीं होता**

है अपितु रजत आदिमें जो पूर्वदृष्ट चाकचिक्यादि धर्म है वह अथवा उसका सजातीय धर्म अर्थात् तत्सदृश धर्म यदि समक्षमें विद्यमान वस्तुमें देखा जाता है तो वहाँ भ्रम होता है. फलतः जहाँ भ्रम होता है वहाँ सारूप्य अपेक्षित है नतु जहाँ सारूप्य हो वहाँ भ्रम हो जाए. अन्यथा अतिप्रसंग हो जाएगा''.

मण्डन मिश्रने विभ्रमविवेकमें इसके चार प्रकारोंका विशद विवेचन किया है. वे हैं : [१]आत्मख्याति, [२]असत्ख्याति, [३]अख्याति तथा [४]अन्यथाख्याति.

''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा।
परीक्षकाणां विभ्रान्तौ विवादात् सा विविच्यते॥''

प्रतीत होता है कि उनके समयमें चार ही ख्यातियाँ प्रसिद्ध थी.

भागवतकी वंशीधरी टीकामें अनिर्वचनीयख्यातिको जोड़ कर इसकी संख्या पाँच कर दी गयी :

''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा।
तथानिर्वचनख्यातिरित्येतत् ख्यातिपञ्कम्॥''
(भाग.पुरा.११।१६।२७)

तात्पर्यटीकामें वाचस्पति मिश्रने भी इस ख्यातिपञ्चकका उल्लेख किया है ''केचित् स्वाकारबाह्यविषयं ज्ञानं विपर्ययः इति आचक्षते. अन्यो असद्विषयज्ञानम्. अन्येतु अनिर्वचनीयमेव ज्ञानम्. अपरेतु अग्रहणमेव. अन्यथाख्यातिन्तु वृद्धाः'' (ताप.टीका.१।१।२).

आदरणीय प्रो. मुरलीधर पाण्डेयने 'चतुर्दशख्यातिविवेक' नामक लघुग्रन्थमें ख्यातिविषयक विचारसातत्यका संकलन कर उनके स्वरूप एवं आलोचन आदि प्रस्तुत किये हैं. उपर्युक्त पाँच ख्यातियोंके साथ अधोनिर्दिष्ट नों ख्यातियोंका विवेचन संक्षेपमें यहाँ किया गया है. इससे ग्रन्थकी उपादेयता सिद्ध होती है. यहाँ नों ख्यातियोंमें काश्मीर शैवागमकी अपूर्णख्याति, विशिष्टाद्वैतवादियोंकी यथार्थख्याति, सांख्य एवं वैयाकरणों की सदसत्ख्याति, माध्व सम्प्रदायकी अभिनवान्यथाख्याति, वंशीधरी टीकामें उपलब्ध वैष्णवानुमत सत्ख्याति, चार्वाककी प्रसिद्धार्थख्याति, भट्ट उम्बेककी अलौकिकार्थख्याति एवं स्मृतिप्रमोषख्याति तथा किसी दार्शनिककी निर्विषयख्याति परिगृहीत हैं.

इस तरह हम देखते हैं कि ख्यातिवादविषयक विचारका सातत्य मण्डन मिश्रके समयसे लेकर आज तक अविच्छिन्न रूपसे चला आ रहा है और दार्शनिकोंमें मतैक्य नहीं हो सका है. सर्वत्र तत्त्वका अज्ञान ही भ्रमका स्वरूप है और उसका बीज है सारूप्य. प्रक्रियामें दार्शनिकोका मतभेद अवश्य है और वह स्वाभाविक है. अपने शास्त्रकी प्रक्रिया अपने शास्त्रके सिद्धान्तोंके संरक्षणकी प्रतिबद्धता एवं भिन्न-भिन्न दृष्टियाँ इन मतभेदोके कारण हो सकते हैं.

जहाँ तक मैं समझता हूँ वाल्लभवेदान्तसम्मत अन्यख्यातिका परिशीलन-आलोचन अपने सम्प्रदायके ग्रन्थोमें ही मर्यादित है. अन्य दार्शनिक ग्रन्थोंमें खण्डन या मण्डन के क्रममें भी इसका विचार मिलता नहीं है. जब कि आचार्य पुरुषोत्तमजीकी कृति ख्यातिवादमें उपर्युक्त प्रसिद्ध पाँच ख्यातियोंके साथ सदसत्ख्याति, अभिनवान्यथाख्याति, सत्ख्याति तथा विपरीतख्याति आदिके खण्डन-मण्डनके क्रममे आलोचना हुई है. मेरी दृष्टिमें इसका कारण इस दर्शनका सीमित प्रसार तथा आपेक्षिक आधुनिक होना है. अन्यथा इतना प्रौढ दार्शनिक चिन्तन अन्य दार्शनिककी दृष्टिसे आलोचित न हो यह कैसे संभव है. इस

दृष्टिसे यह संगोष्ठी अधिक उपादेय तथा सार्थक है.

यद्यपि प्रौढ दार्शनिक तथा मान्य आचार्य पुरुषोत्तमजीका ख्यातिवाद विशेष आलोचनीय है तथापि संगोष्ठीके निर्देशानुसार मैं यहाँ सांख्यदर्शनके अनुमत सदसत्ख्यातिवादके साथ अन्यख्यातिका तुलनामूलक अध्ययन यथामति प्रस्तुत करनेका प्रयास करता हूँ.

सांख्य दार्शनिक भ्रमस्थलमें सदसत्ख्याति मानते हैं. स्वरूपसे सभी पदार्थ सत् हैं किन्तु संसर्ग, अवस्थाविशेष तथा अध्यास के कारण असत् वस्तुकी प्रतीति होती है. ''**सदसत्ख्यातिः बाधाबाधात्**'' (५।५६) इस सांख्यसूत्रके भाष्यमें विज्ञान भिक्षुने कहा है ''**स्वरूपेण सतः संसर्गतो अवस्थारूपेण अध्यस्तरूपेण वा असतो वस्तुनः प्रतीतिः सदसत्ख्यातिः.**'' ''इदं रजतम्'' इस स्थलमें 'इदं' पदसे परिगृहीत शुक्तिके उदर भागमें विद्यमान चाकचिक्यरूप सारूप्यके कारण पहले सद्रूपमें ज्ञात रजत पश्चात् ग्रहण करनेपर उससे प्रयोजनादिके वैफल्यद्वारा असद्रजतकी प्रतीति होती है. पहले सद्रूपमें रजतका अबाध और पश्चात् सारूप्यजन्य शुक्तिमें उसके अध्यास होनेके कारण बाध होनेपर असद्रजतकी प्रतीति होती है. अतः सदसत्ख्याति उपपन्न होती है.

आचार्य पुरुषोत्तमजीने अपने इस ख्यातिवादमें इस सदसत्ख्यातिकी व्याख्या भिन्न प्रकारसे की है. इनकी दृष्टिसे सद् इदन्त्वमें असद् रजतत्वका भान होनेसे सदसत्ख्याति ''इदं रजतं'' स्थलमें मान्य है. अतएव रजतका बाध और इदं पदार्थका अबाध उपपन्न होता है.

नव्य वैयाकरण नागेश भट्टने भी अपनी लघुमञ्जूषामें सदसत्ख्यातिका प्रतिपादन किया है. व्याकरणकी प्रक्रियाकी उपपत्तिमें समस्या यह है कि 'शशशृङ्गम्' तथा 'खपुष्पम्' आदिमें पदत्वकी सिद्धिकेलिए 'सुबा'दिप्रत्यय अपेक्षित हैं जो प्रातिपदिकसे होते हैं और अर्थवत्-शब्दस्वरूपकी 'प्रातिपदिक'

संज्ञा होती है. शशशृङ्ग तथा खपुष्प आदिके अर्थ होते नहीं है तब उनकी 'प्रतिपादिक' संज्ञा कैसे होगी और उसके अभावमें 'सुबा'दि प्रत्यय कैसे होगा? फलतः उनमें पदत्व सिद्ध नहीं हो पायेगा. अतः बौद्ध अर्थात् बुद्धिपरिकल्पित अर्थकी कल्पना होती है और तब 'शशशृङ्ग' आदि पदोंमें बौद्धार्थ मान कर पदत्वकी सिद्धि होती है. इसी बौद्धार्थके आधारपर सदसत्ख्याति उपपन्न होती है. "इदं रजतम्" इत्यादि भ्रमस्थलमें बाध होनेसे पहले रजत सद् रूपमें प्रतीत होता है और व्यवहारके समय बाध हो जानेपर असद् रूपमें इस प्रकार आरोपित (बौद्धार्थ) रजत असद् है और अनारोपित रजत सद् अर्थात् यथार्थ है. यद्यपि सद् एवं असत् का एकत्र अवस्थान संभव नहीं है. दोनोंमें सहानवस्थानरूप विरोध सर्वविदित है तथापि बौद्धार्थको लेकर रजतमें सद् एवं असत् का अवस्थान संभव है. इसकेलिए लघुमञ्जूषाका 'बौद्धवाच्यत्व'-निरूपण अवलोकनीय है. यहाँ नागेशने कहा है **"व्यासस्यापि इदमेव मिथ्याज्ञानम् अभिप्रेतं, तेन अन्यलक्षणानुक्तेः सांख्यदूषितानिर्वचनीयख्यातेरपि तत्सूत्रानारूढत्वात्. तेन सांख्योक्त-सदसत्ख्यातेरेव तदभिमतत्वं लक्ष्यते"**

वाल्लभ वेदान्तके अभिमत अन्यख्यातिका तात्पर्य प्रतीत होता कि **"अन्यस्मिन् अन्यस्य अर्थात् सरूपस्य वस्तुनः ख्यातिः"** अर्थात् अन्यमें सदृश वस्तुका भ्रम. "इदं रजतम्" इस स्थलमें मायाके द्वारा बाहर आगत बुद्धिका वृत्तिरूप ज्ञान ही अर्थाकारमें अर्थात् रजताकारमें ख्यात होता है.

इसकी प्रक्रिया इस प्रकार है **"बुद्धिः विज्ञानरूपिणी"** (भाग.पुरा.२।१०।३२) भागवतकी इस पंक्तिके अनुसार बुद्धि विज्ञानाकार तत्त्वान्तर है. वह ज्ञान नहीं है अपितु ज्ञानका कारण है. अभिप्राय यह है कि नैयायिकों ने **"बुद्धिः उपलब्धिः ज्ञानम्"** इस गौतमसूत्रके अनुसार बुद्धि और ज्ञान को एक ही माना है किन्तु आचार्य पुरुषोत्तमजीको वह मान्य नहीं है. इनकी दृष्टि सांख्यदर्शनसे प्रभावित प्रतीत होती

है. अतएव इन्होंने बुद्धिको ज्ञानका कारण कहा है. इसकी उपपत्तिमें इन्होंने उपर्युक्त भागवतवचनके साथ अनुभवका साक्ष्य भी प्रस्तुत किया है. इन्होने कहा है कि व्यवहारमें ऐसा देखा जाता है कि ''यह बुद्धिमान् है अतः इसको पदार्थका ज्ञान है''-''यह सुबुद्धि है अतः यह पदार्थोंको जानता है''-''बुद्धिके अभावमें बालकको अच्छी तरह पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो पाता है'' इन तीनों ही वाक्योसे प्रतीत होता है कि ज्ञानसे भिन्न और ज्ञानका कारण अर्थात् असाधारण कारण बुद्धि है. इस बुद्धिको यहाँ अहङ्कारका प्रभेद माना गया है. ''**ज्ञानशक्तिः क्रियाशक्तिः बुद्धिः प्राणस्तु तैजसौ**'' (भाग.पुरा.२।५।३१) भागवतका यह वचन इसमें प्रमाण भी है. चूं कि यह बुद्धि अहंकारका प्रभेद है अतः स्थिर रहती है. जैसी कि दर्शनान्तरकी मान्यता है केवल तीन ही क्षणोंतक इसकी स्थिति नहीं रहती है. अतः बुद्धिकी मूर्त एवं जन्यज्ञानरूपा वृत्तिका मायाके द्वारा बाहर आना दुर्घट नहीं है. बुद्धिका वृत्तिरूप ज्ञान ही बाहर आता है तथा विरुद्धवृत्तिकी उपस्थितिसे वह तिरोहित होता है.

यहाँ यह शंका नहीं करनी चाहिये कि माया तो सर्वदा विद्यमान ही रहेगी तो निरन्तर भ्रम ही होता रहेगा, यथार्थ ज्ञान होगा ही नहीं. प्रबल संस्कारकी सहकारिता रहनेपर भ्रम होगा अन्यथा नहीं. अतः उक्त आपत्ति नहीं हो सकती है. यदि किसीके सिद्धान्तमें अतिरिक्त संस्काररूप सहकारी मान्य नहीं हो तो उद्बोधकके द्वारा अन्तःशयाना बुद्धिकी वृत्ति भ्रमज्ञान करा देगी, जिससे उक्त दोष तिरकृत हो जायेगा. सादृश्य तथा अदृष्ट चिन्ता आदि यहाँ उद्बोधक सामग्रीके रूपमें परिगृहीत किये जा सकते है. अतः कहना होगा कि प्रबल संस्कार या प्रबल उद्बोधक सामग्री का सहकार पा कर माया बुद्धिको बाहर लाती है. अतः उक्त दोषकी संभावना भी नहीं रह जाती है.

प्रतीत होता है कि वल्लभवेदान्त की मान्यता दर्शनान्तरोंकी

अपेक्षा सांख्यदर्शनके अधिक समीप है. अतएव सांख्य दर्शनको अनुमत, ज्ञानसे भिन्न बुद्धिको यहाँ स्वीकार किया गया है जो ज्ञानके कारणके रूपमें स्वीकृत है. इसकी पुष्टिमें केवल भागवतके वचन ही प्रमाणरूपमें प्रस्तुत नहीं हुए है अपितु लौकिक व्यवहारकी अनुकूलता भी दिखायी गयी है.

कहते हैं कि निर्वचनके समय पदार्थ स्थिर नहीं रहते हैं. इस प्रकारकी बात कुछ यहाँ भी दृष्टिगोचर हो रही है. आचार्य पुरुषोत्तमने अपनी मान्यता अन्यख्यातिरूप उपपादित कर अन्य मतोका निराकरण किया है. और अन्तमें निष्कर्ष कहते समय अख्याति और अन्यख्याति का विभाग स्वीकार करके अपने सिद्धान्तके रूपमें स्वीकार कर लिया है. इस दृष्टिसे जो पूर्णज्ञानी तथा पूर्णयोगी हैं जिनको सर्वदा सर्वत्र सब कुछ भान होता रहता है, उनका ज्ञान तो यथार्थ ही होता है. अतः उनके लिए अख्यातिरूप भ्रम ही मान्य है, जैसा कि प्राभाकर मीमांसक मानते हैं. और जो उस ऊंचाइको नहीं प्राप्त कर सके हैं उनके लिए यह अन्यख्यातिरूप भ्रम मान्य है.

यहाँ अख्यातिका परिचय अपेक्षित है "इदं रजतम्" यह एक ज्ञान नहीं है अपितु ज्ञानद्वयका यहाँ समावेश है. एक स्मृत्यात्मक है और अपर अनुभवात्मक. 'इदं' अंश प्रत्यक्षज्ञानका विषय है. नेत्र 'इदं' पदार्थके अस्तित्वकी सूचना देकर विरत हो जाते हैं. 'रजत' अंशका प्रत्यक्ष नहीं होता है; क्योंकि वहाँ रजत विद्यमान नहीं है. इसलिए अन्यत्र दृष्ट रजतका स्मरण वहाँ होता है. दोनों ही सत्य है. किन्तु अनुभूत इदं पदार्थ तथा स्मृत रजत पदार्थं का परस्पर भेदग्रह नहीं होनेसे दोनों प्रकारोंके स्मृति और अनुभव के साथ मिल कर एक हो जानेसे भ्रम होता है. इन दोनोंका पार्थक्य ज्ञात ही नहीं हो पाता है. फलतः शुक्तिकामें रजतका भ्रम होता है.

उधर भामती, कल्पतरु तथा कल्पतरुपरिमल के अवलोकनसे ज्ञात होता है कि सांख्यदर्शन भी सदसत्ख्यातिवादी न होकर अख्यातिवादी ही है. ब्रह्मसूत्र(२।२।१०)की भामतीकी पंक्ति है ''**बुद्धिसत्त्वे तप्ये तदविभागापत्त्या पुरुषोऽपि अनुतप्यतइव, नतु तप्यते अपरिणामित्वाद् इति उक्तम्. तदविभागापत्तिः च अविद्या**'' यहाँ कल्पतरुपरिमलकारका कहना है कि विवेकाग्रह अर्थात् भेदाग्रह 'अविभाग' शब्दसे अभिप्रेत है. इसी तरह पञ्चपादिकाविवरण तथा उसकी तत्त्वदीपन टीकामें भी सांख्यको अख्यातिवादी कहा गया है.

इस तरह प्रधान ख्याति अख्याति ही है जिसका आदर आचार्य पुरुषोत्तमजीने भी मान्यता देकर किया तथा सांख्यदर्शनके किसी सम्प्रदायविशेषने भी मान्य किया होगा.



चर्चा

ख्यातिके प्रसंगमें सांख्य तथा वाल्लभ वेदान्त
का
तुलनामूलक अध्यनन

श्रीकिशोरनाथ झा

किशोरनाथ झा : सदसत्ख्याति जो साङ्ख्यसम्मत सिद्धान्त माना गया है वहां भामती कल्पतरु तथा कल्पतरुपरिमल के अवलोकनसे ज्ञात होता है कि साङ्ख्यदर्शन भी सदसत्ख्यातिवादी न हो कर अख्यातिवादी ही है. अब हमारी जिज्ञासा यह है कि विज्ञानभिक्षुकी सदसत्ख्याति कैसे अख्यातिवादमें आ गई? क्योंकि परिमलकार असङ्गत तो नहीं लिखेंगे यह विश्वास है.

बलिराम शुक्ल : इसमें मतभेद है.

किशोरनाथ झा : मतभेद हो सकता है लेकिन परिमलमें जो पंक्ति है उसीसे मुझे यह लगा कि सदसत्ख्यातिका प्रचार पहलेसे आ रहा है. यहां आ कर अकस्मात् अख्याति क्यों हो गई?

बलिराम शुक्ल : सदसत्ख्यातिका प्रचार पहलेसे आ नहीं रहा है. यह साङ्ख्यसूत्रमें आया हुवा है. विज्ञानभिक्षुने भी कहा है, अनिरुद्धवृत्तिमें भी उसपर कहा गया है. लेकिन बहुतसे विद्वानोंका यह कहना है कि साङ्ख्यसूत्र कोई मौलिक सूत्र नहीं हैं. किसीने उन सूत्रोंकी साङ्ख्यकारिकाओंके आधारपर रचना की है. इसलिए साङ्ख्यकारिकाको ही साङ्ख्यका मूल ग्रन्थ मानते हैं. और वहां

“**सत्त्वपुरुषान्यथाख्याति**” ‘अन्यथाख्याति’ आया हुवा है. इस आधारपर अधिकांश दार्शनिकोंका कहना है कि साङ्ख्यका अख्यातिवाद है. लेकिन योगका अख्यातिवाद नहीं है. यद्यपि ‘साङ्ख्य-योग’ कहा जाता है लेकिन योग तो पूर्ण रूपसे अन्यथाख्यातिवादी ही है. प्राचीन साङ्ख्यमें अख्यातिवाद है. विज्ञानभिक्षु तो बहुत आधुनिक हैं इसलिये वहां सदसत्ख्याति चल रहा है. आधुनिक विद्वान् हिरियाना और दासगुप्ता आदि भी साङ्ख्यकी ख्यातिको अख्याति ही कहते हैं.

किशोरनाथ झा : इसीलिये परिमलकारने भी अख्याति ही माना है. तो साङ्ख्यका सिद्धान्त अख्यातिका ही है. वाल्लभ अख्याति तो पारिभाषिक है. पर क्या साङ्ख्यकी अख्याति प्रभाकरसम्मत है?

बलिराम शुक्ल : बहुत कुछ सम्मत है. वहां पुरुष और प्रकृति का भेदाग्रह ही बन्धनका कारण है. वहां पुरुष और प्रकृति का भेदाग्रह लिया हुवा है. इसी तरह प्रभाकरने भी भेदाग्रह लिया हुवा है. इसलिये प्रभाकरको सम्मत ही है ऐसा लोगोंका कहना है.

गो. श्या. म. : पर भेद इतना है कि वहां भेदाग्रह गृह्यमाण और स्मर्यमाण अर्थोंका तथा ग्रहण-स्मरणका है.

बलिराम शुक्ल : दो भेदाग्रह हैं. एक इष्टभेदाग्रह है और दूसरा ज्ञानभेदाग्रह भी है. यहां इन्होंने एक ही भेदाग्रह माना है. यह थोड़ा भेद है.

यज्ञेश्वर शास्त्री : मेरी एक जिज्ञासा है. श्रीपुरुषोत्तमचरणके ख्यातिवादमें लिखा है कि “**तद् अस्माकं अभीष्टं परं कश्चिद् विशेषो अस्ति. तस्माद् ये पूर्णज्ञानिनः पूर्णयोगिनो वा तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम् ‘अनागतमतीतं च’ इत्यादिवाक्यात्. अतः तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ता अख्यातिः**

उचिता न सर्वत्र.'' यहां उन्होंने इस अर्थमें 'अख्याति' शब्द लिया है कि जो पूर्णज्ञानि पूर्णयोगि होते हैं उनको तो सर्वप्रत्यक्ष है इसलिये उनको तो भ्रम सम्भव ही नहीं है इस अर्थमें 'अख्याति' शब्दका प्रयोग किया है. आपने आज प्रात: दूसरा अर्थ किया तो मैं भ्रान्तिमें पड़ गया. आप मेरी भ्रान्तिका निवारण कीजिये.

पारसनाथ द्विवेदी : योगिओंके ज्ञानको यदि भ्रमके सन्दर्भमें लाया जाय तो 'अख्याति' कहा जायेगा, यही इन्होंने कहा है. उनको भ्रम होता नहीं है.

बलिराम शुक्ल : पूर्णज्ञानिओंको भ्रान्तिके न होनेसे किसकी दृष्टिसे अख्याति है? योगीकी दृष्टिसे तो अख्याति नहीं हुई.

गो. श्या. म. : ''**तस्माद् ये पूर्णज्ञानिन: पूर्णयोगिनो वा तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम् 'अनागतमतीतं च' इत्यादिवाक्यात्. अत: तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ता अख्याति: उचिता न सर्वत्र**''. ''**तत्र उक्ता अख्याति: उचिता**'' नाम? यदि योगिनां प्रत्यक्षे अख्याति: उचिता! तदातु योगित्वमेव भग्नं स्यात्.

किशोरनाथ झा : 'अख्याति' का अर्थ है ख्यातिभिन्न. 'ख्याति' पदसे आप भ्रमको लेते हैं.

यज्ञेश्वर शास्त्री : 'अख्याति' शब्दसे हम भ्रम नहीं लेते हैं.

गो. श्या. म. : 'ख्याति' पदका अर्थ भ्रम तो ख्यातिवादकी चर्चामें लिया जाता है. अन्यथा तो 'ख्याति' पदका अर्थ ज्ञान भी होता है. तो सर्वत्र हम यह तो नहीं कह सकते हैं कि 'अख्याति' कहा तो अभ्रम अर्थ ले लो. क्योंकि यह रामानुजख्यातिके प्रकरणमें कहा गया है. सत्ख्यातिके सन्दर्भमें कहा जा रहा है कि सत्ख्याति हमको अंशत: क्यों अभीष्ट है. तो वहां कह रहे हैं कि ''**तत्र उक्ता अख्याति: उचिता**''. अर्थात् योगिनां

सर्वं प्रत्यक्षं भवति तादृक् प्रत्यक्षम् अस्माकं न जायते तस्माद्. योगिप्रत्यक्ष अर्थात् सर्वज्ञके प्रत्यक्षको ध्यानमें रख कर कुछ कहना हो तो अख्याति ही भ्रमकी व्याख्या उचित है. यह मतलब है. "**तत्र उक्ता**" नाम? अर्थात् रामानुज मतमें यह बात कही गई है कि पञ्चीकरणकी प्रक्रियाके कारण "**सर्वं सर्वात्मकम्**" हर वस्तु... इसलिये उसको 'भ्रम' न कह कर 'सत्ख्याति' कहा. विसंवाद इसलिये होता है क्योंकि सम्पूर्ण अंशमें शुक्तिका ज्ञान नहीं हुवा. अज्ञान वहां रहा. वही अज्ञान हमको यहां क्यों स्वीकार्य नहीं है? क्योंकि रामानुजवेदान्तमें "**सर्वं सर्वमयम्**" कहा गया है, पञ्चीकरणकी प्रक्रियासे, उसको तो हम भी ब्रह्मीकरणकी सार्वमौलिक प्रक्रियासे ***सर्वं सर्वात्मकम्*** मानते ही हैं. अत: वह तो हमको सर्वथा अभीष्ट होना चाहिये फिरभी, क्योंकि, ब्रह्मके स्वरूप और लीला के भेदसे द्विविध स्वरूप माने गये हैं और लीलामें वैविध्य प्रकट हुवा है इसलिये उस सन्दर्भमें अख्याति उचित नहीं है, उसमें अन्यख्याति उचित है. और ब्रह्मके स्वरूपका जब विचार करेंगे तो वह स्वरूप वैसा ही होगा जैसे पूर्णज्ञानिओं और पूर्णयोगिओं को भासित होगा. तो उस सन्दर्भमें रामानुजमतका "**सर्वं सर्वमयम्**" हमको शिरसा धार्य है. इसलिये "**तत्र अख्याति उचिता**" का मैनें यह अर्थ किया. अब यह हो सकता है कि (सहास) यज्ञेश्वर इस व्याख्यानमें कोई दूसरी आहूति देना चाहते हों तो उसका सामर्थ्य स्वीकार्य है. परन्तु मेरी समझ यह है.

यज्ञेश्वर शास्त्री: जब मैने ग्रन्थको पढ़ा तब मुझको 'अख्याति'का अर्थ ऐसा समझमें आया कि योगिओंके विषयमें अज्ञान सम्भव नहीं है, भ्रम सम्भव नहीं है.

गो. श्या. म. : तब तो ''अख्याति न उचिता'' होना चाहिये था न!

सुनन्दा शास्त्री : वस्तुका यथार्थदर्शन यह अर्थ भी 'अख्याति'का हो सकता है न!

पारसनाथ द्विवेदी : नहीं. नहीं. ऐसा अर्थ कैसे हो सकता है?

गो. श्या. म. : सुनन्दाजी! मैनें कल अपने लेखको प्रस्तुत करते समय इसी बातको धानमें रखते हुवे एक बात और कही थी कि ज्ञानकी विवेचनामें हमको एक बात और स्वीकारनी होगी कि अनुभवके प्रभेद जब हम सोचते हैं तब [१]यथार्थानुभव, [२]याथार्थ्याननुभव और [३]अयथार्थका अनुभव इस प्रकार ज्ञानके तीन प्रभेद हमको करने पड़ेंगे.

पारसनाथ द्विवेदी : बीचवाला प्रभेद किस प्रकारका होगा? क्या व्यतिरेकप्रमा? ''न जानामि'' इति?

गो. श्या. म. : अख्याति उसमें आयेगी.

पारसनाथ द्विवेदी : [१]घटं जानामि, [२]घटं न जानामि और घटकी जगह [३]पटं जानामि.

गो. श्या. म. : मुझे लगता है कि इसे हम पुनः लेखमेंसे ही देख लें :

''व्यष्टिचेतनाके बौद्धिक ज्ञानके सन्दर्भमें सर्वप्रथम : १. - यथार्थानुभव २. याथार्थ्याननुभव और ३. अयथार्थानुभव यों दीन प्रकार स्वीकारने चाहिये. यथार्थानुभवके सुबोधिनीकारने तीन प्रकार दिखलाये हैं : १/क. प्रत्यक्ष १/ख. अनुमिति १/ग. शाब्द. याथार्थ्याननुभवके चार प्रकार यों सोचे जा सकते हैं : २/क. निर्विकल्पक २/ख. अज्ञानके विविध प्रकार निद्रा – मौढ्यादि २/ग. संशय २/घ. स्मरण. अयथार्थानुभव अर्थात् विपर्यासके मूलमें दो प्रकार : ३/क. साधिष्ठानक और ३/ख. निरधिष्ठानक. इनमें साधिष्ठानक विपर्ययके पुनः

दो : ३/क/१. निरुपाधिक और औपाधिक. इसी तरह निरधिष्ठानक पुनः दो प्रकार ३/ख/१. सम्मोहन ऐन्द्रजालिक रोग आघात आदिसे जन्य भ्रान्ति ३/ख/२. स्वाप्निकी भ्रान्ति.

पारसनाथ द्विवेदी : बहुत सूक्ष्म विवेचन है.

बलिराम शुक्ल : याथार्थ्याननुभव जो आपने कहा है वह अनुभवभेद है अथवा अनुभवभिन्न ज्ञान है ?

गो. श्या. म. : जैसे निर्विकल्पक क्या है ?

बलिराम शुक्ल : निर्विकल्पक हमारे यहां ज्ञान है.

गो. श्या. म. : ऐसे ही निर्विकल्पकज्ञान भी अज्ञानका प्रभेद है. क्योंकि जैसे निर्विकल्पकज्ञानमें विकल्पोंका ज्ञान नहीं होता है और वस्तुमात्र या सन्मात्र का सामान्यज्ञान होता है. तो वहां ज्ञान अज्ञान से (दो हाथोंको जोड़ कर दिखलाते हुवे) इस तरहसे सङ्कीर्ण हो रहा है. इसीलिये मैनें कल भी महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकी एक पंक्ति कही थी कि "**वस्तुतस्तु ब्रह्मज्ञाने तदितरज्ञानाभावोऽपि ज्ञानस्वरूपमेव**" ब्रह्मज्ञानमें ब्रह्मेतरका ज्ञान जो नहीं होता है, वह ब्रह्मज्ञानका अङ्ग ही है.

पारसनाथ द्विवेदी : इतरज्ञानाभावो ब्रह्मज्ञाने हेतुः इति उच्यते.

बलिराम शुक्ल : इतरज्ञानाभाव. तो वह तो अभावरूप ही हुवा न !

पारसनाथ द्विवेदी : अभाव भी हेतु होगा ज्ञानविधया.

बलिराम शुक्ल : होगा. उसमें कोई आपत्ति नहीं है. लेकिन उसकी ज्ञानरूपता नहीं है.

गो. श्या. म. : अज्ञान ज्ञानमें अङ्ग बनकर आ रहा है. जैसे व्याप्तिस्मरण अनुमितिरूप अनुभवमें अङ्ग बन कर सामने आता है.

पारसनाथ द्विवेदी : ज्ञानरूपता नहीं है तो उसके भेदमें कैसे आयेगा.

बलिराम शुक्ल : याथार्थ्याननुभवकी ज्ञानरूपता यदि नहीं है तो ज्ञानके भेदमें आपने उसका समावेश कैसे किया यह मेरा

प्रश्न है.

गो. श्या. म. : 'अननुभव'का मतलब अज्ञान ही नहीं है. याथार्थ्यका अनुभव नहीं होना. 'ज्ञान' तो सामान्य शब्द है. वह स्मरणात्मक भी हो सकता है...

पारसनाथ द्विवेदी : अनुभवभिन्नम् अनुभवसदृशं ज्ञानम् इति.

बलिराम शुक्ल : तब तो फिर ज्ञान ही हुवा. उसको 'अनुभवाभाव' नहीं कह सकते हो.

पारसनाथ द्विवेदी : अनुभवाभावो नास्ति. ज्ञानस्य अत्यन्ताभावो नास्ति. अपितु...

के.ई.देवनाथन् : अभावविशिष्टं किमपि ज्ञानम्.

गो. श्या. म. : यथा अमित्रो न मित्रं न मित्राभाव: किन्तु मित्रविरुद्धा काचन सम्पद् एवम् अननुभवोऽपि न अनुभवो न अनुभवाभाव: किन्तु अनुभवविरुद्धं ज्ञानमेव.

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

डॉ. श्रीकिशोरनाथ झा

''**तत्र जरामरणकृतम्**'' (सां.का.५५)साङ्ख्यकारिकामेंके 'लिङ्गस्यावि-निवृत्ते:' पदोंकी व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्रने साङ्ख्यतत्त्वकौमुदीमें कहा है कि ''**पुरुषाद् भेदाग्रहात् लिङ्गधर्मान् आत्मनि अध्यवस्यति पुरुष:**'' इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्राभाकरसम्मत अख्याति ही वाचस्पति मिश्रकी दृष्टिमें साङ्ख्यदर्शनको अभिमत है. भेदके अग्रहसे लिङ्गधर्मोंका अध्यवसान पुरुषमें होता है या पुरुष करता है. शुक्तिमें रहे रजतके चाकचिक्यादि सारूप्यके वश अभेदज्ञान तो होता है किन्तु शुक्तिकाके पृष्ठभागस्थित श्यामवर्ण आदिका, जो कि रजतसे शुक्तिकामें वैरूप्यका ज्ञापक है, तत्प्रयुक्त भेदका अज्ञान होता है.

'साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी'की इस पंक्तिकी व्याख्या करते हुए वंशीधर

मिश्रने अपनी 'विभाकर' व्याख्यामें कहा है : ''ननु एवं भेदाग्रहो **नाम अविवेक:. सच विवेकप्रागभावो 'विवेका'ख्यस्य ज्ञानस्य वासना वा. स विषयतासम्बन्धेन पुरुषधर्मो अन्यधर्माध्यासे हेतुरिति पर्यवसाने अन्यथाख्यात्यापत्ति:**'' आदि सन्दर्भको उठा कर विभ्रमविवेकगत अन्य प्रसिद्ध चार ख्यातियोंका निराकरण कर अख्यातिवादका सयुक्तिक अर्थात् साधक तथा बाधकाभाव प्रमाणोंके प्रदर्शनद्वारा विशद तथा विस्तृत रूपमें उपपादन प्रतिपादन किया है. यहां निराकरणीय ख्यातिचतुष्टय हैं : आत्मख्याति, असत्ख्याति, अन्यथाख्याति और अनिर्वचनीयख्याति.

उपसंहारमें अख्यातिका परिचय वंशीधर मिश्रने इस प्रकार देते हुए अख्यातिको ही दृढतापूर्वक 'भ्रम' कहा है— ''**अन्येतु 'भेदाग्रह'शब्देन इष्टतावच्छेदकरजतत्वादिविरोधिकालपृष्ठादे: शुक्त्यादौ अग्रहस्य उक्तत्वात्. तथाच समवायेन पुरोवर्तिविशेष्यकेष्टतावच्छेदकप्रकारकप्रवृत्तित्वावच्छिन्नं प्रति स्वसमानकालीन - स्वसामानाधिकरण्यसम्बन्धेनवक्तग्रहाभावविशिष्ट - पुरोवर्ति-विषयेष्टतावच्छेदकप्रकारकज्ञानं समवायेन हेतु: इति. ...तस्माद् अख्यातिरेव भ्रम इति निर्व्यूढम्**''. शास्त्रार्थकी कोटियां यहां 'विभाकर' व्याख्यामें दर्शनीय एवं आलोचनीय हैं.

मेरी जो मूल जिज्ञासा थी कि कल्पतरु - परिमलमें सदसत्ख्याति कैसे अख्यातिमें परिवर्तित हो गयी, उसका समाधान मुझे वंशीधर मिश्रकी व्याख्यामें मिला जिसे निबन्ध लिखनेके पूर्व मैं नहीं देख सका था.



नव्यनैयायिकानाम् अन्यथाख्यातिवादः

डॉ. बलिराम शुक्ल

<u>उपक्रमः</u>

दर्शनभेदेन ख्यातिवादस्य स्वरूपं भिद्यते. विभिन्नेषु दर्शनेषु ख्यातिवादस्य विभिन्नानि स्वरूपाणि लभ्यन्ते. तत्र 'ख्याति'शब्दस्य मौलो अर्थः कः? इति जिज्ञासायाम् उच्यते. 'ख्या'प्रकथने धातोः स्त्रियां भावे क्तिनि प्रत्यये सति 'ख्याति'शब्दः निष्पन्नो भवति. दर्शनशास्त्रेषु ज्ञानमात्रार्थको अयं शब्दः कालान्तरेण विसंवादिप्रवृत्तिजनके ज्ञाने रूढः. यथाच उक्तम्—

आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा।
तथाऽनिर्वचनीया ख्यातिरित्याहुः ख्यातिपञ्चकम्।।
योगाचारा माध्यमिकास्तथा मीमांसका अपि।
नैयायिका मायिनश्च पञ्च ख्यातीः क्रमाज् जगुः।।

यद्यपि उपर्युक्तश्लोकयोः पञ्चख्यातयः प्रतिपादिताः सन्ति तथापि सन्ति बहवो अन्ये ख्यातिवादाः. दर्शनभेदेन चतुर्दश ख्यातिवादाः सन्तीति प्रतिपादितम् अस्ति 'ख्यातिवादविमर्श'ग्रन्थे श्रीमता पं. बच्चूलाल अवस्थिमहोदयेन.

अत्र इदं बोध्यं : यद्यपि सर्वेष्वपि ख्यातिवादेषु प्रायेण भ्रमस्थलीयज्ञानस्य निरूपणं क्रियमाणम् अस्ति तथापि 'ख्याति'शब्दो न 'भ्रम'पर्यायत्वेन ग्राह्यः. सम्यक्ख्यातिरूपं प्रमात्मकं ज्ञानं स्पष्टयितुं भ्रमस्य विसंवादिप्रवृत्तिजनकस्य

असम्यक्ख्यातिरूपस्य निरूपणं सर्वैः शास्त्रकारैः कृतम् अस्ति. सविकल्पकप्रत्यक्षस्य ज्ञानमात्रस्य वा अस्ति 'ख्यातिः'इति नाम. अतएव श्रीमद्भागवते उक्तं "**स्वप्नो यथात्मनः ख्यातिः संसृतिर्नतु वास्तवी**". परन्तु अत्र तावद् विसंवादिप्रवृत्तिजनकस्यैव विचारः ख्यातिवादेषु प्रायेण दृश्यते. पूर्वोक्तानां विभिन्नानां ख्यातिवादानां स्वरूपं तेषां पर्यालोचनं च स्वकीये 'ख्यातिवादा'ख्ये ग्रन्थे गो.श्रीपुरुषोत्तममहोदयेन कृतम् अस्ति. अख्यातिवादान्यख्यातिवाद - अर्थाख्यातिवादात्मख्यातिवादासत्ख्यातिवादानाम् अप्रामाणिकत्वाद्, अयुक्तत्वाद् अन्यथाख्यातिवादमेव भ्रमस्थले नैयायिकाः स्वीकुर्वन्ति.

<u>अन्यथाख्यातेः स्वरूपं प्रक्रिया प्रमाणोपपत्तयः च</u>

तेषाम् अयम् आशयः : शुक्तौ "इदं रजतम्" इति ज्ञानं तदभाववति तत्प्रकारकत्वाद् भ्रमरूपमेव. रजतत्वाभाववति शुक्तिशकले चाकचिक्यादिदोषदूषिते रजतत्वं प्रकारतया भासते. एवञ्च शुक्तिशकलमेव भ्रमस्थले रजतात्मना भासते इति स्वीकरणीयम्.

नच "न इदं रजतम्" इति बाधकबोधाद् रजतस्य आत्यन्तिकी असत्तैव स्वीक्रियताम् इति वाच्यं, बाधकस्य बोधस्य तादात्म्यमात्रविषयत्वेन रजतस्य अबाधकत्वेन शुक्तिरजतयोः तादात्म्यमात्रनिषेधकत्वेन च रजतस्य असन्निधेरेव आपादकत्वाद् आत्यन्तिकसत्तायाः अनापादकत्वात्.

तत्र बाधकबोधेन तादात्म्यस्यैव निषेधो अस्ति नतु रजतस्य अत्यन्तासत्त्वम् इति अत्र किं नियामकम्? इति चेद् उच्यते : यथा "दक्षिणेन न पश्यति" इति अत्र विशेषनिषेधः शेषाभ्यनुज्ञापूर्वको भवति तथैव "यद् रजतं तद् इदं न भवति" इत्यपि विशेषनिषेधएव रजतमात्रनिषेधेतु "न रजतम्" इत्येव स्यात्.

किञ्च, 'इदन्त्व'धर्ममात्रबाधेन बाधकस्य उपपत्तौ धर्मिबाधकविषयकत्वे

कल्पनागौरवं च स्यात्.

अथ बाधकस्य ज्ञानस्य तादात्म्यमात्रनिषेधविषयकत्वे प्रदेशान्तरे विद्यमाने रजते सन्निकर्षाभावात् तस्य अपरोक्षत्वं न स्याद् इति चेत् न, प्रतिभासमानस्य साकल्येन सन्निकर्षाभावाद्, अपरोक्षत्वानुपपत्तिः, एकदेशसंनिकर्षाभावाद् वा? नवा तावद् आद्यः, ''सो अयं देवदत्तः'' इत्यादिप्रत्यभिज्ञानस्यापि अपरोक्षत्वाभावप्रसङ्गात्. नापिच द्वितीयः, शुक्तिशकलस्य सन्निकृष्टत्वात् तस्यैव चाकचिक्यादिदोषवशाद् रजताकारेण अपरोक्षप्रतिभासगोचरत्वात्. ननु तर्हि शुक्तिशकलमेव ज्ञायेत न रजतम् इति चेत्, न, तत्तांशवद् रजतस्यापि संस्कारोपस्थितत्वात्. नच यदि रजतं संस्कारोपस्थितं तदा ''तदेव इदं रजतम्'' इति प्रतीतिः स्यात् नतु ''इदं रजतम्'' इति वाच्यं, स्मरणोपस्थितपदार्थे तत्तांशनियमाभावात्. नच प्रत्यभिज्ञानवद् अस्यापि अभ्रमत्वप्रसङ्गः इति वाच्यं, दोषाद् अन्यथाभावोपपत्तेः.

किञ्च शुक्तिशकलस्य रजतात्मना प्रतीतौ अनुमानप्रमाणमपि अस्ति. तद् यथा ''विवादपदं रजताकारेण भासते तदर्थिनो नियमेन प्रवृत्तिविषयत्वात्. यद् यदर्थिनो नियमेन प्रवृत्तिविषयः तत्तदाकारेण भासते यथा सत्यरजतम्''. किञ्च ''रजतं पश्यामि'' इति निर्देशात् प्रत्यक्षमपि प्रमाणम् अस्ति भ्रमे अन्यथाख्यातिरूपे.

''न इदं रजतम्'' इति बोधोदयानन्तरं एतावत्कालपर्यन्तं ''रजतं ज्ञातवान्'' इति प्रत्यभिज्ञानमपि अमुमेव अर्थं दृढयति. बाधात् पूर्वम् इदमो रजतत्वेन अप्रतिभासे ''रजतम् इदम् अहं ज्ञातवान्'' इति प्रत्यभिज्ञा न भवेत्. अतः इदम् अन्यथाख्यातिरूपमेव ज्ञानम् इति.

इदम् अन्यथाख्यातिरूपं ज्ञानं नैयायिकाः ''अलौकिकं प्रत्यक्षम्'' इति स्वीकुर्वन्ति. ज्ञानलक्षणयाहि अलौकिकप्रत्यासत्त्या शुक्तौ पूर्वदृष्टं रजतम् अवभासते. अत्र सन्निकर्षरूपं ज्ञानं स्मृतिरेव. सैव संनिकर्षविधया कार्यं

करोति. ज्ञानलक्षणया यथा घ्राणसंनिकर्षं विनैव चन्दने सौरभत्वस्य भानं भवति तथैव इहापि ज्ञानरूपसंनिकर्षेण रजतज्ञानं भवति. ''ज्ञानमेव लक्षणं स्वरूपं यस्याः सा''=ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिः. यथा चन्दने सौरभस्य अलौकिकं प्रत्यक्षं भवति तथैव ''इदं रजतम्'' इति भ्रमे शुक्तिगतेन चाकचक्यादिदोषेण पूर्वानुभूतस्य रजतस्य संस्कारोद्बोधानन्तरं स्मरणं भवति. स्मरणरूपया प्रत्यासत्या रजतस्य अलौकिकं प्रत्यक्षं भवति. न इदं स्मरणं ''रजतं पश्यामि'' इति अनुभवात्. अत्र न स्मरणांशे भ्रमो अपितु रजतत्वरूपप्रकारांशे भ्रमः. अतएव 'अन्यथाख्यातिः' इति अभिधीयते.

अत्र तावत् भ्रमात्मकज्ञानीयप्रकारत्वमेव अन्यथात्वम्. ''इदं रजतम्'' इति ज्ञाने रजतत्वे तादृशी प्रकारता तत्र रजतत्वप्रकारत्वावच्छेदेन शुक्तिविशेष्यकत्वम् अन्यथाख्यातिः इति केचित्.

<u>भ्रान्तिस्वरूपविवादे अन्यथाख्यातिवादस्य प्रमुखप्रतिपक्षो अख्यातिवादः</u>

अत्र विषये नैयायिकानां प्रमुखः प्रतिद्वन्द्वी प्रभाकरमीमांसकएव. तत्र गुरुमते ''इदं रजतम्'' इत्यत्र 'इदम्'इति अनुभवात्मकं ज्ञानं 'रजतम्'इति स्मरणात्मकं ज्ञानं, तेन ग्रहणस्मरणात्मकं ज्ञानद्वयं नतु रजतत्वविशिष्टरजतज्ञानम् इदं अन्यस्य अन्यसामग्रभावात् प्रवृत्तिः च स्वतन्त्रोपस्थिते इष्टभेदाग्रहात्. सत्यरजतस्थलेतु विशिष्टज्ञानम् अस्ति. अतः तदेव प्रवृत्तिं प्रति कारणम्. विसंवादिप्रवृत्तौतु भेदाग्रहः कारणम् इति. यदिच कार्यकारणभावद्वयकल्पने गौरवम् इति चेत्, सत्यरजतगोचरप्रवृत्तावपि भेदाग्रहस्य कारणत्वे न कोऽपि दोषः.

अत्रच नैयायिकाः सत्यरजतस्थले प्रवृत्तिं प्रति विशिष्टज्ञानस्य कारणत्वाद् विसंवादिप्रवृत्तावपि तस्य कारणत्वस्वीकारे न कापि हानिः, प्रवृत्तिमात्रे विशिष्टज्ञानस्य कारणत्वे लाघवमेव. ''ज्ञानलक्षणायाः प्रत्यासत्तित्वकल्पने गौरवम्'' इत्यपि न वाच्यं, फलमुखगौरवस्य अदोषत्वात्.

''**निरालम्बनं रजतादिविपर्ययज्ञानम्**'' इति केचिद् वदन्ति. तदपि न समीचीनं, विशेषतो अनिर्देशप्रसङ्गात्. अत्र अयम् आशयो : यत्र स्वात्मरूपं पररूपं वा न किञ्चित् प्रतिभाति तत् केन विशेषेण 'रजतज्ञानम्'इति व्यपदिशेत ? यदि अख्यातिः स्वीक्रियते चेद् भ्रान्तिसुषुप्त्यवस्थयोः अविशेषप्रसङ्गः च स्यात्. 'अख्यातिः' इत्यस्य अर्थः इष्टभेदग्रहस्य अभावः सुषुप्त्यवस्थायां ज्ञानमात्रस्य अभावः. तत्र रजतभेदाग्रहस्यापि अभावो वर्ततएव नहि अत्र प्रतिभासमानार्थव्यतिरेकेण अन्यो अस्ति विशेषः, प्रतिभासमानः च अर्थएव, तज्ज्ञानस्य आलम्बनम् इति उच्यते. तस्मात् कथम् अख्यातिरेव विपर्ययः इति !

किञ्च, यत्र रजते न रजतभेदग्रहो नवा रङ्गे रजतभेदग्रहः, तत्र सति युगपदिन्द्रियसन्निकर्षे रजत-रङ्गयोः ''इमे रजते'' इति ज्ञाने न किमपि बाधकम् अस्ति. तत्र रजतत्वेन सह संयुक्तसमवायरूपस्य संनिकर्षस्य विद्यमानत्वात्. तज् ज्ञानन्तु न प्रमात्मकं किन्तु अन्यथाख्यातिरेव. अख्यातिस्वीकारे तस्यापि प्रमात्वापत्तिः.

किञ्च अनुमितिं प्रति भेदाग्रहस्य हेतुत्वे जलह्रदे यस्य वह्निव्याप्यधूमवद्भेदाग्रहः तत्र अनुमित्यापत्तिः निराबाधा अन्यथाख्यातिरूपा अनुमितौ न किञ्चिद् बाधकम् इति. इति रीत्या नव्यनैयायिकैः अख्यातिवादस्यैव मुख्यतया आलोचनं कृतम् अस्ति तत् सङ्क्षेपतो विचारितम्.

वाल्लभाभिमतान्यख्यातिवादसमालोचनम्

इदानीं वाल्लभानाम् अन्यख्यातिवादो विचार्यते : शुद्धाद्वैतदर्शने अन्यथाख्यातिवादं विहाय अन्यख्यातिवादः स्वीकृतो अस्ति. तेषाम् अयम् आशयो व्यामोहिकया मायया मोहितेन जीवेन सत्प्रपञ्चं मिथ्याभूतं च संसारं विवेक्तुं न पार्यते. तेन अन्यत्र अन्यप्रतीतिः जायते इदमेव अन्यख्यातिवादस्य बीजम्. मायायाः व्यामोहकं स्वरूपं प्रतिपादितञ्च महाप्रभुणा वल्लभाचार्येण — ''**ईश्वरेच्छया जीवस्य भगवद्धर्मतिरोभावः... ज्ञानतिरोभा-**

वाद् देहादिषु अहम्बुद्धिः, सर्वविपरीतज्ञानञ्च अपस्मारसहितस्येव'' (ब्र.सू.भा.३।२।१।५). इदं विपरीतज्ञानं न अन्यथाख्यातिः अपितु अन्यख्यातिः इति. यथाच उक्तं पुरुषोत्तमगोस्वामिमहाभागेन ''**पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य उद्बोधकैः प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहिः अवभासते इति मायिकस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्यातिः' इति व्यवह्रियते**''(प्रस्था.रत्ना.पृ.२५ - २६). तेन मायिकस्यैव 'इदम्'अंशस्य भानेन पारमार्थिकस्य अप्रमेयत्वात् सर्वोऽपि विषयो मायया रूपान्तरं नीयते तेन प्रमेयो अन्यइव भासते. फलतो भ्रमः खलु अन्यख्यातिरेव.

अत्र बहवाः प्रश्नाः प्रादुर्भवन्ति :

(१)का सा माया यया बुद्धिवृत्तिः क्षिप्ता भवति ?

(२)सा ईश्वराद् भिन्ना अभिन्ना वा ?

(३)सा केन प्रमाणेन सिद्धयति ?

(४)बुद्धिवृत्त्याक्षेपः केन प्रमाणेन सिद्धयति ?

इत्यादयः.

(१-२)''**ईश्वरेच्छया जीवस्य भगवद्धर्मतिरोभावः**'' इति महाप्रभुवचनाद् ईश्वरेच्छैव माया इति प्रतीयते. ईश्वरेच्छायाः कार्यमात्रं प्रति कारणत्वाद् भ्रमस्थलेऽपि ईश्वरेच्छायाः साधारणकारणत्वाद् भ्रमप्रमयोः को विशेषः ? ईश्वरेच्छाभिन्नायाः व्यामोहिकायाः मायायाः मानाभावात्.

(३-४)यच्च उक्तम् ''**मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते. अतो बुद्धिवृत्तिरेव रजताकारेण भासते**'' तदपि न समीचीनं, बुद्धिवृत्तौ मानाभावात् ''**बुद्धिं विशन्त्येव**'' (इति वचनात्. बुद्धिश्च आत्मनो विशेषगुणो न तत्र वृत्तिरूपः कश्चन धर्मः पदार्थान्तर्गतः. बुद्धिवृत्तिः न गुणो, गुणे गुणानङ्गीकारात्. अतएव न कर्म, गुणे कर्माभावात्. नापिच द्रव्यं गुणे द्रव्याभावात्. नापि सामान्यादिरूपः सामान्यादीनां

बहि:क्षिप्तत्वासम्भवात्.

अत्र श्रीपुरुषोत्तमचरणा:

''किम् इदम् 'अन्यथात्वं' नाम आरम्भो विपरिणाम: तादात्म्यविशेषो वा? सोऽपि विशिष्टस्य वा, विशेषणस्य वा विशेषस्य वा इति.''(ख्यातिवादे).

नैयायिकाः हि भ्रमस्थले न रजतस्य आरम्भो नापि परिणाम: नापि च तादात्म्यं स्वीकुर्वन्ति. तेषां मते शुक्तिशकलमेव चाकचिक्यादिदोषवशाद् रजताकारेण भासते. शुक्तिशकले रजतस्य उत्पत्ति: परिणामो वा नास्ति. नापिच तत्र तादात्म्यविशेष:. केवलं ज्ञाने रजतत्वं प्रकारतया भासते. अतएव अन्यस्य अन्यप्रकारेण भासमानत्वमेव अन्यथाख्यातित्वम्. अन्यस्य पदार्थस्य आभासस्वीकारेतु अन्यख्याति: स्यात् नतु अन्यथाख्याति: स्यात्. अतएव उक्तं **''यत्र यन् नास्ति तत्र तस्य ज्ञानम्''**. समुदायार्थश्च : **''तदभाववन्निरूपित-तन्निष्ठविषयता-प्रतियोगिज्ञानम्''**.

भ्रमश्च दोषाज् जायते. तथाच उक्तं विश्वनाथेन **''दोषोऽप्रमाया: जनक: प्रमायास्तु गुणो भवेत्''**(कारि.१३१).

नव्यन्यायस्य परिष्कारपद्धत्या भ्रमलक्षणन्तुं : **''स्वानुयोगिनिष्ठविशेष्यतानिरूपितत्व-स्वप्रतियोगिनिष्ठत्व-स्वावच्छिन्नत्वैतत्-त्रितयसम्बन्धेन सम्बन्धविशिष्टान्यप्रकारताशालिज्ञानत्वम्''** (गादा.अनु.खं.अवय.प्रक.पृ.१५५७). अत्र 'स्व'पदेन विशेष्यविशेषणयो: भासमान: सम्बन्धो ज्ञेय:.

''यत्प्रकारिका या विषयता तत्प्रकारव्यधिकरणविषयताकं ज्ञानम्''(तत्त्वचि.प्रत्य.खं.प्रमालक्ष.पृ.४५५) इति केचित्. अत्र प्रकारो रजतत्वादिरूपो धर्म:, तद्धर्माधिकरणावृत्तिविषयताकं ज्ञानम्. अत्र तत्प्रकारानधिकरणत्वं तत्प्रकारानधिकरणवृत्तित्वम्. अत्र गदाधरः **''स्वाधिकरणप्रकारावच्छिन्नविषय-**

ताप्रतियोगिज्ञानं स्वव्यधिकरणे... स्वाश्रयावृत्तिधर्मप्रकारकेत्यर्थः. तेन किञ्चिदंशे प्रमात्वेऽपि न दोषः'' (?*) '' 'इदं रजतम्' इति ज्ञाने विषयताद्वये व्यधिकरणप्रकारावच्छिन्नत्वस्य विषयत्वप्रतियोगित्वस्य अविरोधात् समूहावलम्बने च विषयताभेदात् न अप्रमालक्षणे अव्याप्त्यतिव्याप्ती'' (?**).

एवंरीत्या स्पष्टं भवति यद् 'अन्यथात्वं' नाम न विषयस्य अन्यथात्वम् अपितु ज्ञानस्य व्यधिकरणप्रकारकत्वम्. यथाच उक्तं न्यायशिखामणौ ''अन्यथात्वञ्च व्यधिकरणप्रकारकत्वरूपम्''(न्या.शि.म.प्र.खं.अन्यथा.पृ.४-६४).

अत्र श्रीपुरुषोत्तमचरणाः —

''ननु मास्तु विषयस्य अन्यथात्वं तथापि रजताकारग्रस्तज्ञानं शुक्तिम् आलम्बते इति आकारके ज्ञानस्य अन्यथात्वपक्षे किं बाधकम्? इति चेत्, न, तादृशज्ञानस्य शुक्त्यालम्बकत्वात् तत्र शुक्त्या स्वाकारसमर्पणे 'रजतम् अहम् अनुभवामि' इति अनुव्यवसायो न स्यात्. 'शुक्तिं रजतत्वेन जानामि' इति च स्यात्. असमर्पणेतु शुक्त्यालम्बनएव प्रमाणविरहो विरुद्धानुव्यवसायाद्.''

(ख्यातिवादे).

अत्र नैयायिकाः. अत्र 'आलम्बन'शब्दस्य को अर्थः? आलम्बनम् इत्यस्य विषयः इति अर्थः. विशिष्टबुद्धिः सर्वदा विशेषणविशेष्यसम्बन्धविषया

---

*बह्वन्वषणेऽपि एतस्य वाक्यस्य मूलसन्दर्भो नोपलभ्यते(सम्पा.).

**तत्त्वचिन्तामणौतु किञ्चित्पाठभेदेन एतद्वाक्यम् एवम् उपलभ्यते : '' 'इदं रजतम्' इति भ्रमे च विषयताद्वये व्यधिकरणप्रकारावच्छिन्नत्वतदनवच्छिन्नत्वयोः विषयत्वप्रतियोगित्वतदप्रतियोगित्वयोः अविरोधात् समूहालम्बने च विषयताभेदाद् न प्रमाऽप्रमा-लक्षणे अव्याप्त्यतिव्याप्ती'' (तत्त्वचि.प्रामा.लक्ष.सिद्धा.)(सम्पा.).

भवति. शुक्तौ ''इदं रजतम्'' इति ज्ञाने विशेष्यः शुक्तिः विशेषणं रजतत्वम्. विशेष्ये विशेष्यतारूपः कश्चन अतिरिक्तः पदार्थः. तथैव विशेषणे विशेषणताप्रकारतारूपः कश्चन पदार्थः तज्ज्ञानस्य शुक्तिविषयकत्वेऽपि रजतत्वस्य तत्र व्यधिकरणप्रकाररूपत्वात् प्रकाररूपालम्बनत्वं तत्रापि अस्त्येव सन्मात्रविषयत्वेऽपि तदभाववति तत्प्रकारकत्वं प्रकारव्यधिकरणविषयताकत्वम् अयथार्थत्वम्. शुक्तेः विशेष्यतया आलम्बनत्वेऽपि रजतत्वस्य प्रकारतया आलम्बनत्वे न किञ्चिद् बाधकम्. अतएव ''रजतम् अहम् अनुभवामि'' इति अनुव्यवसाये न किमपि बाधकम्.

नच असद्विषयत्वं, तल्लक्षणासम्भवात्. यथाच उक्तं गङ्गेशोपाध्यायेन **''नच एवम् असत्ख्यातिः, सदुपरक्तस्य अत्यन्तासतः ख्यात्यभ्युपगमात्. सदनुपरक्तस्य अखण्डस्य अत्यन्तासतः ख्यातिः असत्ख्यातिः न अभ्युपेयते, कारणाभावात्. तदनुपपत्तिः तुल्यैव इति चेद् न, अत्र विशिष्टज्ञानसामग्र्याः दर्शितत्वात्.''** (तत्त्वचि.प्रत्य.खं.अन्यथा.पृ.५६३) नच विशेष्यतासमानाधिकरणधर्मएव प्रकारः इतितु न वाच्यं, मानाभावात्''

अत्र पुनः श्रीपुरुषोत्तमगोस्वामिनः **''अथ रजतज्ञानं स्वप्रयुक्तव्यवहारविषयां शुक्तिं करोति इदमेव आलम्बकत्वम्''** (ख्यातिवादे) तदपि न समीचीनम्, आलम्बकत्वस्य उक्तत्वात्. अतः इदं समीचीनतया प्रतिभाति यत् शुक्तौ ''इदं रजतम्'' इति ज्ञाने असद्रूपस्य, अनिर्विचनीयस्य, सद्रूपस्य, सदसद्रूपस्य, मायया बहिक्षिप्तस्य; वा, रजतस्य पारमार्थिकरजतभिन्नस्य स्वीकारो अनावश्यकः. ज्ञानलक्षणया पूर्वानुभूतस्यैव व्यावहारिकरजतस्य भानस्वीकारे न कोऽपि दोषः. अतिरिक्तपदार्थस्य (रजताकारप्रदायकस्य) कल्पनापेक्षया पारमार्थिकरजतकल्पनमेव समीचीनम्.

<u>सर्वेषामपि ख्यातिवादानाम् अन्यथाख्यातिवादे पर्यवसानम् इति उपसंहारः</u>

मम मतेन सर्वेषामपि मते व्यावहारिकरजतभिन्नमेव किञ्चिद् अवभासते. अतः पारमार्थिकरजतत्वाभाववति रजतत्वप्रकारकमेव इदं ज्ञानम् अतो

अन्यथाख्यातिरेव.

वाल्लभानां मते व्यामोहिकया मायया बहिः क्षिप्ता बुद्धिवृत्तिः रजताकारवती तत्र भासते सा वृत्तिः रजतत्वेन भासते वा वृत्तित्वेन भासते? रजतत्वेन भासते चेद्, अन्यथाख्यातिरेव, रजतत्वाभाववति वृत्तौ रजतत्वप्रकारत्वात्. रजतत्वेन भासमानेतु स्वव्यधिकरणप्रकारावच्छिन्नविषयता-कत्वम् आगतमेव. वृत्तित्वेन भासमाने तु ''अहं रजताकारां वृत्तिम् अनुभवामि'' इति अनुव्यवसायः स्यात्, न ''रजतम् अनुभवामि'' इति.

अख्यातिवादं विहाय सर्वेषामेव मते रजतत्वेन सत्यव्यावहारिक-रजतभिन्नस्य कस्यचिद् वस्तुनः भानं भवति. शङ्करोत्तरवर्तिनाम् अद्वैतिनां मते रजतत्वेन व्यावहारिकसत्यरजतभिन्नस्य सदसद्भ्यां भिन्नस्य विलक्षणस्य रजतस्य भानं भवति. तत्रापि सत्यरजतत्वाभाववति विलक्षणरजतत्वस्य भानं भवति. मम मतेन भगवता शङ्कराचार्येण अन्यथाख्यातिरेव स्वीकृता दृश्यते. यथाच उक्तं भगवत्पादेन ''**अविद्यामात्रव्यवधानापगमात् शुक्तिकायाइव रजताभासायाः शुक्तिकात्वम् इति अवोचामः**''(बृहउप.भाष्य.१।४।१०).

विशिष्टाद्वैतिनः तत्र सद्रूपं रजतं स्वीकुर्वन्ति तदपि व्यावहारिकरजतभिन्न विजातीयमेव. तत्र व्यावहारिकरजतवृत्तिरजतत्वजातिः नास्ति. अतः तदपि ज्ञानं व्यावहारिकरजतत्वजात्यभाववति रजतत्वप्रकारकमेव.

तथैव वाल्लभानां मते व्यावहारिकसत्यरजतभिन्नस्य मायया बहिक्षिप्तस्य वृत्तिरूपस्य रजतस्य भवति तत्रापि सत्यरजतत्वाभाववति वृत्तौ व्यावहारिकरजतत्वस्य भावं भवति. अतो अन्यस्य अन्यरूपेण भासमानत्वरूपम् अन्यथाख्यातित्वम् अस्त्येव.

नैयायिकास्तु शुक्तिशकलस्यैव रजतत्वप्रकारेण भानं स्वीकुर्वन्ति इतितु स्पष्टं, सर्वेषामपि सत्यं रजतं तत्र नास्ति. अतः कथं तस्य भानम्

इत्येव प्रश्नः ? तस्य प्रश्नस्य समाधानार्थं तैस्तैः शास्त्रकारैः विभिन्नाः पदार्थाः कल्पिताः सन्ति. तद् ज्ञानं शुक्तेः भवतु, विलक्षणरजतस्य भवतु वा बुद्धिवृत्तेः भवतु, सत्यरजतत्वाभाववति रजतत्वप्रकारकम् अस्ति. अतः सर्वेऽपि, अख्यातिवादिनं प्रभाकरं विहाय, अन्यथाख्यातिवादिनएव. सर्वेषामपि मते यत्र यन्नास्ति तत्र तस्य ज्ञानं भवति. अर्थात् तदभाववन्निरूपिततन्निष्ठविषयताप्रतियोगिज्ञानं तत्र अस्ति. स्वाधिकरणवृत्तिप्रकारावच्छिन्नविषयताप्रतियोगिज्ञानत्वमेव अन्यथाख्यातित्वम्. व्यवहारानुभवसिद्धपदार्थापेक्षया वृत्यादिरूपपदार्थकल्पने गौरवात् मानाभावात् च[२]. ज्ञानरूपसम्बन्धेन शुक्तौ रजतत्वभानस्वीकारे न किमपि बाधकम् इति कृतं पल्लवितेन.

टिप्पणी

१.**माया :** [१]दोषः (परवञ्चनेच्छा), यथा "**मायावादतमोव्याप्तं जगद्**"इत्यादौ, "**त्वद्व्याख्यासिंहनादे सपदि ददृशिरे मायिगोमायवस्ते**" इत्यादौ च माया. [२]भगवदिच्छा, यथा "**यन्माययातो बुध आभजेत् तम्**" **इत्यादौ. यथावा "मम माया दुरत्यया"** इत्यादौ. तद् उक्तं "**मायेत्युक्ता प्रकृष्टे हि मायाभिधा**" इति माध्वमतानुयायिनः प्राहुः. [३]भगवच्छक्तिविशेषः इति वल्लभीयाः मन्यन्ते. [४]'माया'शब्दो विचित्रार्थसर्गकरत्रिगुणात्मकप्रकृत्यभिधायको न अनिर्वचनीयाज्ञानवचनः इति रामानुजाः. [५]मायावादिवेदान्तिनस्तु मिथ्याबुद्धिहेतुभूतम् अज्ञानं माया इति वदन्ति. तच्च अज्ञानम् ईश्वरोपाधिः, "माति अस्यां शक्त्यां प्रलये सर्वं जगत् सृष्टौ व्यक्तिम् आयाति" इति 'माया' इति वदन्ति. [६]'आदिमाया' 'आदिशक्तिः' 'चण्डी' इत्याद्यपरनाम्नी कालिका इति शाक्ताः आहुः(द्र. : न्यायकोशे पृ.६५२). [७]न्यायकुसुमाञ्जल्यां **इत्येषा सहकारिशक्तिरसमा माया दुरुन्नीतितो मूलत्वात्प्रकृति प्रबोधभयतोऽविद्येति यस्योदिता**" (न्या.कु.१।२०) इत्यादिना 'माया'पदेन विचित्रा 'धर्माधर्मा'ख्या शक्ति नैयायिकैः देवस्य सहकारिशक्तिः इति व्युत्पादिता, जीवादृष्टसापेक्षो भगवान् जगन्ति निर्मिमीते इति

तेषां स्थितिः. 'माध्यमिकैस्तु दुरुन्नीतितो स्वरूपसामर्थ्यादेव इयम् उन्नेतुम् अशक्यत्वाद् इन्द्रजालादिमायासादृश्यात् 'माया' इति निगद्यते.

२.चित्तस्य वृत्तिः संस्कारविशेषावस्था. वृत्तयः चित्तस्य परिणामविशेषः इति पातञ्जलाः. तेषां मते बुद्धिरूपचित्तवृत्त्याकारस्यैव विषये आरोपः. यच्च उक्तं "**विप्र! पृथ्व्यादि चित्तस्थं स्वप्नभ्रममदाद्येषु सर्वैरेव अनुभूयते**" इति स्मृतेः. अतद्रूपम् इति वचनाद् अन्यथाख्यातिरूपदर्शनम् इति. वैशेषिकमताद् अयं विशेषः : तेषां मते बाध्यरजतारोपो अस्माकन्तु आन्तरस्य इति. अतएव प्राग्दृष्टम् इदानीं नास्ति इति स्वरूपबाधानुभवः. केचित्तु वस्तुतस्तु अतद्रूपप्रतिष्ठत्वं तद्रूपप्रकारत्वाभावइति असंसर्गविशिष्टज्ञानं भ्रमः इति मतेऽपि सूत्रं सुयोज्यम् इति (नागोजीभट्टवृत्तिः).

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गो. श्या. म.

गोस्वामिश्रीपुरुषोत्तमचरणैः नैयायिकाभिमतान्यथाख्यातेः आलोचने यावान् विचारकोटिक्रमः उपस्थापितः ततः आरभ्य अद्ययावद् वाल्लभनैयायिकयोः मध्ये अस्मिन् विषये न कापि चर्चा अग्रे प्रवृत्ता. तस्मान्नूनं महतः प्रमोदस्यायं विषयो यत् संगोष्ठ्यां समाहूतैः नव्यन्यायविद्वदग्रगण्यैः श्रीबलिरामशुक्लमहोदयैः स विचारकोटिक्रमो अस्मिन् पत्रे अग्रेसरः कृतः. तेन तेभ्यो भृशं कार्तज्ञ्यज्ञापनपुरस्सरं तमेतं ख्यातिविचारकोटिक्रमं स्वकीयविचारसामर्थ्यानुरूपं ततोऽपि किञ्चिद् अग्रे नयनायैव ममायं प्रयासः. तत्र तावद् वल्लभीयायाः ख्यातेः समालोचनोपक्रमः शुक्लमहोदयैः एवं समारब्धः —

"अत्र बहवाः प्रश्नाः प्रादुर्भवन्ति :

(१)का सा माया यया बुद्धिवृत्तिः क्षिप्ता भवति ?

(२)सा ईश्वराद् भिन्ना अभिन्ना वा ?

(३)सा केन प्रमाणेन सिद्ध्यति ?

(४)बुद्धिवृत्त्याक्षेपः केन प्रमाणेन सिद्ध्यति ?

इत्यादयः.

'ईश्वरेच्छया जीवस्य भगवद्धर्मतिरोभावः' इति महाप्रभुवचनाद् ईश्वरेच्छैव माया इति प्रतीयते. ईश्वरेच्छायाः कार्यमात्रं प्रति कारणत्वाद् भ्रमस्थलेऽपि ईश्वरेच्छायाः साधारणकारणत्वाद् भ्रमप्रमयोः को विशेषः ? ईश्वरेच्छाभिन्नायाः व्यामोहिकायाः मायायाः मानाभावात्.''

महाप्रभूणान्तु विषयेऽस्मिन् यादृशोऽभिप्रायो ग्रन्थेषूपलभ्यते स तावत् श्रीमद्भागवतीयायाः ''[१]श्रिया [२]पुष्ट्या [३]गिरा [४]कान्त्या [५]कीर्त्या [६-७-८]तुष्ट्येलयोर्जया [९-१०]विद्ययाविद्यया [११]शक्त्या [१२]मायया च निषेवितम्'' (भाग.पुरा.१०।३६(=३९)।५५) इत्यस्याः कारिकायाः सुबोधिन्यां तैरेव ''ततो भगवतः सर्वकार्यसाधिकाः द्वादश शक्तयः... 'विद्या'=ज्ञानरूपा, 'अविद्या'= बन्धिका, निद्रादयोऽपि तद्भेदाएव. केचन मायाभेदाः इति आहुः. 'शक्तिः'=इच्छाशक्तिः, एषा सर्वनियामका, 'माया'=सर्वभवनसामर्थ्यं व्यामोहिका च इति उभयविधापि परिगृहीता 'च'कारेण. अनेन सर्वे भेदाः परिगृहीताः. तेन मुख्याः द्वादश, अवान्तरभेदाः असंख्याताएव भवन्ति इति निरुक्तं भवति.'' इत्येवं स्फुटीकृतोऽस्ति.

श्रीमद्भागवतस्य श्रुतिगीतासूत्रभाष्यरूपत्वं श्रीमन्मध्वाचार्योदाहृतशास्त्रवचनैः श्रीमधुसूदनसरस्वतीकृतभागवतभावार्थप्रकाशिकागत - **''एवं सति 'पारमहंसी'संहिता' इति समाख्या उपपद्यते, परमहंसानां वेदान्तवाक्यार्थनिदिध्यासनरूपत्वाद् अत्रत्योपाख्यानानां तत्तात्पर्यकत्वात्''** (भाग.भावा.प्रका.१।१।१) इति वचनेनापि चैवं सर्वेष्वपि वेदान्तसम्प्रदायेषु श्रुतिस्मृतिसूत्रोपबृंहणार्थकत्वेन प्रसिद्धमेव.

तथाहि बृहदारण्यकोपनिषदि **''इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते''** (बृह.उप.२।५।१९) इत्यत्र सामान्यतया मायाबहुत्वं प्रतिज्ञातम् अस्ति परन्तु तत् कीदृक् बहुत्वमितितु स्पष्टं न भवत्यत्र. सति चैवं क्वचिद् **''सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय इति... इदं सर्वमसृजत... तदात्मानं स्वयमकुरुत'', ''मायी सृजते विश्वम् एतत्... मायान्तु प्रकृतिं विद्याद् मायिनन्तु महेश्वरं''**

(तैत्ति.उप.२।६।-७, श्वेता.उप.४।९-१०) **''मम योनिर्महद् ब्रह्म तस्मिन् गर्भं दधाम्यहं सम्भवः सर्वभूतानां ततो भवति...भूमिरापोनलो वायुः खं मनोबुद्धिरेव च अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा... दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया... मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्''** (भग.गीता.१४।४,९,१०) **''प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधाद्, अभिध्योपदेशाच्च, साक्षाच्चोभयाम्नानाद्, आत्मकृते परिणामाद्, योनिश्च हि गीयते''** (ब्र.सू.१।४।२३-२७) इत्यादिश्रुत्यादिवचनेषु 'प्रकृति'-'योन्या'ख्यायाः कस्याश्चिद् मायायाः ब्रह्मणा सह जगत्सहकारिकारणत्वं ब्रह्मणश्च अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं चापि श्रूयते. क्वचिच्च पुनः **''परास्य शक्तिः विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च''** (श्वेता.उप.६।८), **''सम्भवाम्यात्ममायया... जन्म कर्म मे दिव्यमेवम्''** (भग.गीता.४।६-९) इति भगवतः सच्चिदानन्दरूपस्य स्वरूपान्तःपाति स्वाभाविकज्ञानबलक्रियारूपं दिव्यत्वमपि 'आत्ममाया'ख्यायाः कस्याश्चित् श्रूयते. अन्यत्रतु पुनः **''तस्मिंश्चान्यो मायया संनिरुद्धः''** (श्वेता.उप.४।६) **''न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः माययापहृतज्ञानाः''** (भग.गीता.७।१५) **''मायामात्रन्तु कार्त्स्न्येनाभिव्यक्तस्वरूपत्वात्''-''पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ''** (ब्र.सू.३।२।३,५) इत्यादिषु वचनेषु कस्याश्चिद् मायायाः जीवव्यामोहकत्वमपीति स्थितिः. तत्र यदि श्रीमद्भागवतेन परस्परविरुद्धत्वेन प्रतीयमानानां मायानिरूपणानामेतेषां मायायाः द्वादशविधत्वेन निरूपणं न क्रियेत चेत् तदेत् सर्वं ''गोमयं पायसं गव्यत्वाद्'' इति न्यायानुसरणेन एकवत्तयैव भाव्येत. तस्माद् **''आत्ममायामृते राजन्परस्यानुभवात्मनो न घटेतार्थसम्बन्धः स्वप्नद्रष्टुरिवाञ्जसा, बहुरूपइवाभाति मायया बहुरूपया रममाणो गुणेष्वस्यां ममाहमिति मन्यते यर्हि वाव महिम्नि स्वे परस्मिन्कालमाययोः रमेत गतसम्मोहस्त्यक्त्वोदास्ते तदोभयम्... ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि तद् विद्यादात्मनो मायां यथा भासो यथा तमः''** (भाग.पुरा.२।९।१-३, ३३) इति श्रीमद्भागवतान्तैः सर्वैरपि प्रमाणैः सिद्धायां व्यामोहिकायां मायायां सत्यामपि शुक्लमहोदयैः यो मानाभावः आक्षिप्यते स आक्षेपस्तु शास्त्रप्रामाण्यवादिनां कृते किं महासाहसिकत्वप्रदर्शनायैव न भवेत्?

यत् पुनः पृष्टं शुक्लमहोदयैः "**ईश्वरेच्छायाः कार्यमात्रं प्रति कारणत्वाद् भ्रमस्थलेऽपि ईश्वरेच्छायाः साधारणकारणत्वाद् भ्रमप्रमयोः को विशेषः?**" इति तत्र श्रीमदुदयनाचार्यैरेव यद् "**इत्येषा सहकारिशक्तिरसमा माया दुरुन्नीतितो मूलत्वात् प्रकृतिः प्रबोधभयतो 'अविद्या' इति यस्य उदिता**" इत्युपसंहारवचनेन ईश्वरेच्छायाः साधारणकारणत्वेऽपि दुरुन्नेयायाः मायायाः सहकारिकारणत्वम् अभ्युपगतं तद् यस्य देवस्य सा सहकारिणी शक्तिः सएव *शान्तो विरताक्षेपरचनाकल्लोलकोलाहलो देवः साक्षात् साक्षितया आवयोः वाल्लभ-नैयायिकयोः मनसि अभिरतिं बध्नातु!* इति सश्रद्धं प्रार्थये!

यत्पुनः शुक्लमहोदयैः —

> "**'मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते. अतो बुद्धिवृत्तिरेव रजताकारेण भासते', तदपि न समीचीनं, बुद्धिवृत्तौ मानाभावात्... बुद्धिश्च आत्मनो विशेषगुणो न तत्र वृत्तिरूपः कश्चन धर्मः पदार्थान्तर्गतः... बहिःक्षिप्तत्वासम्भवात्.**
>
> इति उक्तम्.

तत्रापि श्रीमद्भगवद्गीता-भागवतवचनान्येव प्रमाणं नहि किञ्चिद् 'बाबावाक्यं' समाश्रित्य वयं वाल्लभाः तथा ब्रूमः. अथ तदुभयवचनान्यपि पुनः बाबावाक्यत्वेन शुक्लमहोदयाः अङ्गीकुर्वन्ति चेद् वितीर्णो हि जलाञ्जलिः स्यात्तदा शास्त्रप्रामाण्याय इत्यलम्.

तथाहि बुद्धेः पदार्थान्तरत्वे "**भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनोबुद्धिरेव च**" (भग.गीता.७।४) इति भगवद्वचनं यथा प्रमाणं तथा बुद्धिवृत्तिसद्भावे "**संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर्लक्षणं वृत्तितः पृथक्**" (भाग.पुरा.३।२६।३०) इति भागवतवचनमपि. बुद्धिवृत्तेः बहिःक्षेपोऽपि "**मनसा वचसा दृष्ट्या गृह्यतेऽन्यैरपीन्द्रियैः अहमेव न मत्तोऽन्यदिति बुद्ध्यध्वमञ्जसा**" — "**यदिदं मनसा वाचा चक्षुर्भ्यां श्रवणादिभिः नश्वरं गृह्यमाणं च विद्धि मायामनोमयम्**" — "**अनुमितम**

न्तरा त्वयि विभाति मृषा एकरसे'' (भाग.पुरा.११।१३।२४ — ११।७।७ — १०।८७।३७) इत्येतैः वचनैः निश्चीयतएव.

तथाच शुक्लमहोदयकृतेषु प्रश्नेषु प्रथमस्य — ''का सा माया यया बुद्धिवृत्तिः क्षिप्ता भवति ?'' इति प्रश्नस्य समाधानं : व्यामोहिका माया यया बुद्धिवृत्तिः बहिः क्षिप्ता भवति ! इति. द्वितीयस्य — ''सा ईश्वराद् भिन्ना अभिन्ना वा ?'' इति प्रश्नस्य समाधानं : नैकान्ततो भिन्ना नाप्येकान्ततो अभिन्ना ! इति. एतद्धि श्रुत्यादिशास्त्रेषु भगवन्निरूपणे उभयविधवचनोपलब्धिसमन्वितार्थहेतुकं समाधानं, **''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वम्''** (छान्दो.उप.६।८।७)श्रुतिसिद्धं च वरीवृत्यते. तृतीयस्य — ''सा केन प्रमाणेन सिद्ध्यति ?'' इति प्रश्नस्य समाधानन्तु पूर्वनिर्दिष्टैः वचनैरेव सम्यक्तया भवति इति सन्तोष्टव्यम्. चतुर्थस्य — ''बुद्धिवृत्त्याक्षेपः केन प्रमाणेन सिद्ध्यति ?'' इति प्रश्नस्यापि समाधानं प्रदर्शितमेवेति नैयायिकबुद्धिस्वरूपतो भिन्नैव वाल्लभानां काचिद् बुद्धिः.

यदपि शुक्लमहोदयैः —

> **''नव्यन्यायस्य परिष्कारपद्धत्या भ्रमलक्षणन्तुं : 'स्वानुयोगिनिष्ठविशेष्यतानिरूपितत्व-स्वप्रतियोगिनिष्ठत्व-स्वावच्छिन्नत्वैतत्त्रितयसम्बन्धेन सम्बन्धविशिष्टान्यप्रकारताशालिज्ञानत्वम्'. अत्र 'स्व'पदेन विशेष्यविशेषणयोः भासमानः सम्बन्धो ज्ञेयः.''**

इति प्रतिपादितम्.

तत्रापि इदमवधेयं भवति : परिष्कृतस्यास्य लक्षणस्य ''नेदं रजतं शुक्तिरियम्'' इति बाधज्ञानमूलकत्वेन बाधज्ञानस्य च —

> **नच ''न इदं रजतम्'' इति बाधकबोधाद् रजतस्य आत्यन्तिकी असत्तैव स्वीक्रियताम् इति वाच्यं, बाधकस्य बोधस्य तादात्म्यमात्रविषयत्वेन रजतस्य अबाधकत्वेन शुक्तिरजतयोः तादात्म्यमात्रनिषेधकत्वेन च रजतस्य असन्निधेरेव आपादकत्वाद् आत्यन्तिकसत्तायाः अनापादकत्वात्. तत्र**

बाधकबोधेन तादात्म्यस्यैव निषेधो अस्ति नतु रजतस्य अत्यन्तासत्त्वम् इति... 'इदन्त्व'धर्ममात्रबाधेन बाधकस्य उपपत्तौ धर्मिबाधकविषयकत्वे कल्पनागौरवं च स्यात्.''

इत्येवं रीत्या लौकिकसंनिकर्षेण चक्षुषा गृह्यमाणायाः शुक्तेः स्मरणरूपसहकारिकारणसचिवेन ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्तिरूपसंनिकर्षेण चक्षूरजतयोः वा? इदमास्पदं वा उद्दिश्य रजतत्वनिषेधो अङ्गीकर्तव्यो भवेत्? यदितु शुक्तिरजतयोः भ्रान्तिप्रतिपन्नतादात्म्यरूपसंसर्गो भासते यश्च असन्नेव; न पुनः शुक्तौ रजतम् इति. इहैव निषेधपर्यवसानम् इत्यपि व्यवस्थापितम्. तत्र ''इदं रजतम्'' इति भ्रान्तिज्ञाने रजतम् इदामति, ''नेदं रजतम्'' इति बाधज्ञाने च रजतम् उद्दिश्य इदन्त्वनिषेधे ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्त्या चक्षुः रजतसंनिकृष्टं चेत् तदा रजतविशेष्यताकः इदन्त्वप्रकारको भ्रमः ''इदं रजतम्'' इति भ्रमो भवेद् नतु शुक्तिविशेष्यताको रजतत्वप्रकारकः. तथात्वेतु **''अन्यथात्वञ्च व्यधिकरणप्रकारकत्वरूपम्''** इत्युक्ता न अन्यथात्वसिद्धिः नवा **''तदभाववन्निरूपित-तन्निष्ठविषयताप्रतियोगिज्ञानम्''** इत्युक्ता अन्यथाज्ञानसिद्धिः वा सम्भवदुक्तिका स्याद्, अलौकिकसंनिकर्षेण चक्षुःसंयुक्ते रजते इदन्त्वस्य बाधायोग्यत्वाद् व्यधिकरणप्रकारकत्वाभावात् च; तदभाववन्निरूपित-त्वाभावेन च तन्निष्ठविषयताप्रतियोगिज्ञानस्यापि वक्तुम् अशक्यत्वादेव. तथाच भ्रान्तिस्तु रजतत्वप्रकारिका शुक्तिविशेष्यताका—बाधज्ञानेतु शुक्तिरूपाधिष्ठाने न रजतस्वरूपनिषेधो नापि इदमास्पदीभूते अधिष्ठाने रजतत्वसद्भावनिषेधः इति किं केन सम्बद्ध्यतइति बोद्धुम् अशक्यमेव जातम्.

किञ्च **''शुक्तौ ''इदं रजतम्'' इति ज्ञाने विशेष्यः शुक्तिः विशेषणं रजतत्वम्''** इत्युक्तिरपि बाधिता स्यात्. यदितु लौकिकसंनिकर्षेण इन्द्रियसंयुक्तएव प्रामाणिकी इदन्ता अन्यत्रतु तत्तैवेति चेत् तदापि रजतत्वावच्छिन्नविशेष्यताकः इन्दत्वप्रकारकएव भ्रमः सिद्ध्येत् न शुक्तित्वावच्छिन्नविशेष्यताको रजत्वप्रकारकः इति स्वमतहानिः. इदमास्पदञ्च उद्दिश्य रजतत्वनिषेधाभ्युपगमेतु **'''इदन्त्व'धर्ममात्र-बाधेन बाधकस्य उपपत्तौ धर्मिबाधकविषयकत्वे कल्पनागौरवं च स्याद्''** इत्युक्तिरेव बाधिता स्यात्. किञ्च इदमास्पदञ्च उद्दिश्य रजतत्वनिषेधाभ्युपगमेतु

''चक्षुःसंनिकृष्टं वस्तु रजतं न भवति'' इत्येव सिद्ध्यति न जातू रजतचक्षुषोः मिथो लौकिकोऽलौकिको वा संनिकर्षइति, सतु स्वशिष्यैकोपदेष्टव्यः स्याद्. एवंहि रजतं बुद्धिवृत्तेरेव गोचरम् इति अकामेनापि अङ्गीकरणीयम्. ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्त्याच प्रत्यक्षमेव रजतं चेद्, चेद् तदा इदन्त्वनिषेधः स्वतोबाधितएव; यथा, दूरवीक्षणयन्त्रेण दूरेऽवस्थिते वस्तुनि पुरुषे वा इन्दत्वबोधस्य औपाधिकत्वेऽपि न भ्रान्तिरूपत्वम् तथैव इहापि सम्भवेद्. अन्यथातु सामान्यलक्षणप्रत्यासत्त्या योगजधर्मप्रत्यासत्त्या वा गृहीते विषयेऽपि भ्रमत्वापत्तिः दुरुद्धरा स्यात्. पुरोवस्थिततया भासमानयोः तयोः देशकालव्यवधानेन अपुरोवस्थितत्वसम्भवाद् ''इदं रजतम्'' इति भानेन सह समानयोगक्षेमत्वात्. किञ्च ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्त्या अनुभूयमानस्य रजतस्य सत्त्वं किम्प्रमाणकम्? न तावत् स्मृतिप्रमाणकं तत्, तस्याः प्रामाण्यानभ्युपगमात्. नापि भ्रमानुभूतिप्रमाणकं तत्, तथाविधानुभूतेः भ्रान्तित्वस्यैव क्षतेः. नापिच अभ्रान्तपुरुषस्य रजतप्रमानुभूतिकं तद्, भ्रान्ताभ्रान्तपुरुषप्रतिपन्नयोः रजतयोः एकज्ञानगम्यतायां विनिगमकाभावात्.

किञ्च ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्त्या रजतानुभूतिस्वीकारापेक्षया सादृश्यलक्षणप्रत्यासत्त्या ''शुक्तिरेव रजतसदृशी अभाद्'' इति कुतो न अङ्गीक्रियते? ननु सादृश्यख्यातिवादेन किम् अपराद्धं येन अन्यथाख्यातिवादएव अङ्गीकरणीयो? यदितु ''शुक्तिरजते सदृशे'' इति भ्रमकाले उभयप्रतीत्यभावात् तथा नाङ्गीक्रियते चेत्, तदा सादृश्योद्बोधितायां प्रमायाम् उभयज्ञानम् आवश्यकं भवतु. सादृश्योद्बोधिते भ्रमे दोषसहकारेण तथाप्रतीतिपरिहारपूर्वकं सादृश्यमेव तत्र प्रत्यभाद् न सादृश्यानुयोगिप्रतियोगिनौ इति अङ्गीकारे को दोषः?

किञ्च आत्मनि जन्ममरण-परिच्छिन्नपरिमाणवत्त्वादेः प्रतीतिः प्रमा वा स्याद् भ्रान्तिः वा? न प्रमा, नित्यविभ्वात्मवादस्य नैयायिकाभिमतत्वेन तथाविधात्मस्वरूपानङ्गीकारात्. नापि भ्रान्तिः, आत्मविशेष्यताकायां जन्ममरणादिप्रकारिकायां प्रतीतौ **'व्यधिकरणप्रकारकत्वरूप'**स्य व्युत्पादयितुम् अशक्यत्वात्. किञ्च वाल्लभानां हि ''नैयायिकमताभिप्रेतो अन्यथाख्यातिवादो अप्रामाणिकः'' इतीदृग्बुद्धिः नैयायिकैः प्रमात्वेन वा भ्रमत्वेन वा अङ्गीक्रियेत? नाद्यः नैयायिकैः एवं स्वीकर्तुम्

अशक्यत्वात्. न द्वितीयः एतादृश्यां बुद्धौ '**व्यधिकरणप्रकारकत्वरूप**'स्य व्युत्पादयितुम् अशक्यत्वादेव. तस्माद् नैयायिकानान्तु कृते ''अन्यख्यातिवादो अन्यथाख्यातिरूपो'' इत्यत्र व्यधिकरणताप्रकारताप्रतिपादनस्य दुर्घटत्वेऽपि अन्यख्यातिवादिनां वाल्लभानां कृते ''अन्यथाख्यातिवादो विमताद् अन्यख्यातिवादाद् व्यामोहिकया मायया अन्यस्य अन्यथाख्यातिवादस्य ख्यातिः'' इति व्युत्पादयितुं सर्वथा शक्यत्वेनैव अन्यख्यातिवादएव प्रामाणिकः.

सर्वेषामपि ख्यातिवादानाम् अन्यथाख्यातौ पर्यवसानं द्योतयितुं शुक्लमहोदयाः कथयन्ति —

> **''वाल्लभानां मते व्यामोहिकया मायया बहिः क्षिप्ता बुद्धिवृत्तिः रजताकारवती तत्र भासते, सा वृत्तिः रजतत्वेन भासते वा वृत्तित्वेन भासते? रजतत्वेन भासते चेद्, अन्यथाख्यातिरेव, रजतत्वाभाववति वृत्तौ रजतत्वप्रकारत्वात्. रजतत्वेन भासमानेतु स्वव्यधिकरणप्रकारावच्छिन्नविषयताकत्वम् आगतमेव. वृत्तित्वेन भासमानेतु 'अहं रजताकारां वृत्तिम् अनुभवामि' इति अनुव्यवसायः स्यात्, न 'रजतम् अनुभवामि' इति.''**

तत्र पृष्टव्याः भवन्ति शुक्लमहोदयाः यद् ''**स्वानुयोगिनिष्ठविशेष्यतानिरूपितत्व-स्वप्रतियोगिनिष्ठत्व-स्वावच्छिन्नत्वैतत्-त्रितयसम्बन्धेन सम्बन्धविशिष्टान्यप्रकारताशालिज्ञानत्वम्**'' इत्येतादृग्लक्षणको भ्रमः सर्वेष्वपि शुक्तिरजतादिभ्रमेषु लक्षणत्वेन ज्ञायमानः सन् सञ्जायते उत अज्ञायमानोऽपि? यदि ज्ञायमानएव सञ्जायते चेद् अनधीतनव्यन्यायशास्त्राणां न कदाचिदपि न कोऽपि भ्रमः स्यात्, नव्यन्यायाध्यनं विना एतादृशस्य दुरूहस्य भ्रमस्य बुद्धौ आरोढुमपि अशक्यत्वेन नव्यनैयायिकानामेव भ्रान्तौ एकाधिकारिता भवेत्. अथ अज्ञायमानः चेत् तदा एतल्लक्षणवदेव रजतात्मिका बुद्धिवृत्तिरपि वृत्तित्वेन स्वयम् अप्रकामाना रजतन्तु प्रकाशयितुं कुतो न शक्नुयाद्?

किञ्च नव्यन्यायमतेऽपि आत्मगुणरूपायां बुद्धौ येन-केनापि सम्बन्धेन भासमानं

रजतं विषयितासम्बन्धेन तत्र विद्यमानं चेद् विद्यमानत्वादेव न बाधज्ञानार्हम्. अथ अविद्यमानं चेत् तदा रजतभ्रमोत्पत्त्यसम्भवः! नह्यत्र भ्रम-प्रमानुभूतिरूपे तत्तदर्थप्रकाशनकार्ये बुद्धेः आत्मगुणत्वे वा आत्मसंयुक्तविलक्षणपदार्थवृत्तिरूपत्वे वा कश्चन विशेषो येन **''वृत्तित्वेन भासमानेतु 'अहं रजताकारां वृत्तिम् अनुभवामि' इति अनुव्यवसायः स्यात्, न 'रजतम् अनुभवामि' इति''** आपत्तिः गम्भीराय विमर्शाय कल्पेत. बुद्धेः वृत्तिरूपत्वानङ्गीकारेण आत्मगुणत्वाङ्गीकारेऽपि तत्र विषयतया भासमानं रजतं न तावद् आत्मगुणसमानाधिकरणं ततश्च आत्मन्येव रजतख्यानस्य दुर्वारतया कुतो न आत्मख्यातौ अन्यथाख्यातेः पर्यवसानम्? यदितु ''अहं रजतम्'' इति भानाभावाद् ''इदं रजतम्'' भानानुव्यवसायात् च आत्मख्यातेः असम्भवतापादनम् अभिलषितं तदापि आत्मनि अन्यस्य रजतादेः ख्यानाङ्गीकारेण अन्यख्यातौ पर्यवसानं कुतो न? अथ पुरोवर्तिनि इदमास्पदे वस्तुनि परोक्षरजततादात्म्यस्य प्रतीतिः तत्र हेतुत्वेन उपादीयते चेत्, तदा ''नेदं रजतम्'' इति बाधज्ञानस्य इदमास्पदरजततादात्म्यनिषेधएव पर्यवसानाद् न अन्यथाख्यातिः अपितु तादात्म्याभावरूपस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् अन्यख्यातावेव पुनः अन्यथाख्यातेः पर्यवसानम् अकामेनापि अङ्गीकरणीयम्. तस्माद् बलवद्बाधकोपलब्धिं यावद् अन्यख्यातिमेव समीचीनाम् मन्ये इति अलम्.

पुनश्च शुक्लमहोदयानां भृशमुपकारं स्वीकुर्वन् अहम् एतद्विषयकं च तेषाम् उपपत्त्यनुपपत्तिसमुद्भावनशेमुषीप्रकर्षं नव्यन्यायशास्त्रीयविषयावगाहने आत्मीयं च अल्पीयसमेव सामर्थ्यं विजानन्नपि विचारकोटिक्रमाभिवृद्ध्येकप्रयोजनकस्यास्य संगोष्ठ्युत्तरलेखनस्य उपसंहारं करोमि.



चर्चा

नव्यनैयायिकानाम् अन्यथाख्यातिवादः

डॉ. श्रीबलिराम शुक्ल

के.ई.देवनाथन् : श्रीरामानुजाचार्यैस्तु ''**ख्यात्यन्तरवादिनामपि सुदूरमपि गत्वा अन्यथाख्यातिः अवर्जनीया**'' इत्यारभ्य ''**अथवा 'यथार्थं सर्वविज्ञानम् इति वेदविदां मतम्'** '' इति आरब्धम्. तत्र प्रक्रिया तथा अस्ति. परन्तु श्रीमद्भिः उक्तम् अस्ति यद् रामानुजमतेऽपि अन्यथाख्यातिः स्वीकर्तव्या इति. तत्र केचिद् एकदेशिनो भाष्यकाराणाम् ''**अन्यथाख्यातिरेव युक्ता:**'' इति प्रतिपादयन्ति परन्तु ''**यथार्थं सर्वविज्ञानम्**'' इति यद् भाष्यम् अस्ति तत् भाष्यकारमतम् इति स्वीकुर्मः चेत् तन्मतरीत्या अन्यथाख्यातिः न प्रसज्यति. कथम्? इति चेत्, तत्र व्यावहारिकं रजतम् एकम्, व्यवहारानुकूलं रजतम् अपरम्. शुक्तौ त्रिवृत्करणादिना व्यवहारानुकूलं रजतं वर्तते इति स्वीक्रियते चेदपि... परन्तु व्यावहारिकरजत-वृत्तिः जातिः तत्र नास्ति इति श्रीमद्भिः प्रत्यपादी. परन्तु वस्तुस्थितिः एवम् अस्ति : अस्माकं सिद्धान्ते अवयवावय-विनोः भेदो न स्वीक्रियते. किमर्थम्? तत्र व्यवहारानुकूलं रजतम् इति एकम्. व्यवहारानुकूलं रजतम् इति नास्ति. अवयवाएव 'रजत'पदप्रतिपाद्याः. एवञ्च, अवयवाः एकत्र मिलिताः 'रजत'पदप्रतिपाद्याः भवन्ति ते केचिद् अवयवाः शुक्तावपि अन्तर्भवन्ति इति प्रक्रिया. एवञ्च शुक्तौ भासमानं यद् रजतांशः 'सम्प्रतिपन्नरजतम्' इति वयं व्यवहरामः. सम्प्रतिपन्नरजतस्य च भेदो नास्ति अस्माकं सिद्धान्ते.

बलिराम शुक्ल : तथा भवता उच्यते. मया एवं स्वीक्रियते यद् व्यावहारिकरजते रजतत्वं वर्तते. नोचेत् ''नेदं रजतम्''इति ज्ञानानन्तरं तस्य बाधो न स्यात्. परन्तु ''नेदं रजतम्'' इति ज्ञानानन्तरं तस्य बाधो भवति इति कृत्वा व्यावहारिकरजतवृत्तिः रजतत्वभिन्ना विजातीया जातिः स्वीक्रियते. सा व्यावहारिकरजतवृत्तीया रजतत्वजातिः सद्रजते यत् शुक्तिकायां रजतं वर्तते तत्र सा जातिः नास्ति. अतः सा भिन्ना जातिः वर्तते. अतः रजतत्वाभावति रजतत्वं तत्र वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : श्रीमताम् आक्षेपः सम्यगेव. अस्माभिस्तु तत्र एवम् उक्तम् अस्ति यत् ''इदं रजतम्''—''नेदं रजतम्'' इति ज्ञानयोः बाध्यबाधकभावः अस्माभिः न स्वीकृतः. प्राभाकरमतवत् प्रवृत्तावेव बाधो अस्माभिः स्वीकृतः.

बलिराम शुक्ल : यद् भवद्भिः स्वीक्रियते तद्विषये मया किमपि न उक्तम्. यत् स्वीकृतं तस्य परिष्कारः क्रियते चेद् एवम् अन्यथाख्यातिः आयास्यति इत्येव उक्तम्.

पारसनाथ द्विवेदी : नैतेषाम् अभिप्रायो—''विशिष्टाद्वैते अन्यथाख्यातिः अस्ति'' इति किन्तु एवं युक्त्या स्वीकर्तव्यम्.

के.ई.देवनाथन् : ''इदं रजतम्''इत्यत्रतु अन्यथाख्यातिः ईषदपि नास्ति.

बलिराम शुक्ल : स्वव्यधिकरणप्रकारावच्छिन्नविषयताकज्ञानम् तत्र वर्तते न वा ?

के.ई.देवनाथन् : न.

बलिराम शुक्ल : नो चेद् बाधनं कथं भवेत् ?

पारसनाथ द्विवेदी : बाधनं व्यवहारस्य भवति.

बलिराम शुक्ल : ज्ञानरूपो व्यवहारः.

के.ई.देवनाथन् : प्रवृत्तिरूपो व्यवहारः.

बलिराम शुक्ल : प्रवृत्तिरूपो व्यवहारो भवतु परन्तु बाधो भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : बाधो भवति... तादृशव्यवहाराक्षमत्वं प्रतिपाद्यते बाधकेन.

पुरोवर्तिरजतं यत् प्रतीतं तद् भूषणाद्यक्षमम्.

के.ई.देवनाथन्: इदानीं भेदाग्रहसहितज्ञानद्वये...

बलिराम शुक्ल: भवतां यन् मतम् तत्तु समीचीनं परन्तु तन् मतं नैयायिकदृष्ट्या यदि वयं स्वीकुर्मः तर्हि नैयायिकदृष्ट्या ''इदं न रजतम्'' इति ज्ञानानन्तरं बाधो भवति.

(कोलाहलः)

के.ई.देवनाथन्: भवद्भिः उक्तं ''**स्वव्यधिकरणप्रकारावच्छिन्न...**'' इति परिष्कारो भवति. 'स्वं'नाम विशेष्यता, 'विशेष्यता' नाम 'इदं'निष्ठा विशेष्यता. तदधिकरणावृत्तिः कश्चित् प्रकारो नास्ति. अधिकरणएव रजतत्वम् अस्ति. अतः तत्समानाधिकरणप्रकारावच्छिन्ना विशेष्यता.

बलिराम शुक्ल: भिन्नं रजतत्वं भवद्भिः स्वीक्रियते, मयातु न स्वीक्रियते. रजतत्वं तत्र भिन्नं-भिन्नम्.

के.ई.देवनाथन्: सिद्धान्तप्रक्रिया भिन्ना वर्तते. 'रजतत्वं'नाम यथा वा...

बलिराम शुक्ल: 'रजतत्वं'नाम कारणतावच्छेदकतया सिद्धा या 'रजतत्व'जातिः तत्र नास्ति अतएव ''नेदं रजतम्''... भवति.

के.ई.देवनाथन्: समीचीनं परन्तु वेदान्तिनां मते जातिः आकृतितो भिन्ना नास्ति. संस्थानविशेषएव आकृतिः जाति...

पारसनाथ द्विवेदी: प्रश्नः कः ?

बलिराम शुक्ल: तत्र रजतत्वजातिः भिन्ना वर्तते. व्यावहारिकरजतत्त्वं भासमाने रजते नास्ति. नैयायिकानां मतेतु शुक्तिः भासते. रजतत्वं प्रकारतया भासते.

के.ई.देवनाथन्: वेदान्तिनां सर्वेषां सिद्धान्ते अवयवसंस्थानविशेषएव जातिः.

पारसनाथ द्विवेदी: अवयवसंस्थानव्यङ्ग्या जातिः.

के.ई.देवनाथन्: तदर्थमेव मया उच्यते ''**आकृतिर्जातिलिङ्गाख्याः**'' इति गौत्तमसूत्रं तत्तु जानीमः. परन्तु वेदान्तिनां सिद्धान्ते प्रतिपाद्यते. अद्वैतिनां सिद्धान्ते, विशिष्टाद्वैतिनां सिद्धान्ते, भट्टानां सिद्धान्ते, प्राभाकराणां सिद्धान्ते...

पारसनाथ द्विवेदी : अद्वैतिनां सिद्धान्ते जातिः न अङ्गीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : जातिः भिन्नतया न अङ्गीक्रियते. एवं चेद्, यः चाकचक्यादिधर्मविशष्टो भागः तदपेक्षया अतिरिक्ता आकृतिः नास्ति. सः भागः शुक्तिशकलेऽपि वर्तते. सम्प्रतिपन्नरजतेऽपि वर्तते इति किल वदन्ति. तत्र तावत् भेदः किमर्थं वक्तव्यम् इति मम भाति...

बलिराम शुक्ल : अस्माकं मते सत्यव्यवहारकारणतावच्छेदकतया रजतत्वजातिः सिद्ध्यति. तत्र रजते कारणता नास्ति इति कृत्वा कारणतावच्छेदिका या रजतत्वजातिः सा शुक्तिगतरजते नास्ति. अतएव शुक्तिगतं रजतं भिन्नम्. यथा तारणजन्यवह्निः अतारणवह्निः तद्गता जातिः भिन्ना भिन्ना वर्तते...

के.ई.देवनाथन् : तत्रैव मतभेदः. तारणाकरणवह्निस्थलेऽपि जातिः... मतभेदः.

बलिराम शुक्ल : तन्मतम् अवलम्ब्यैव मया उक्तम्.

के.ई.देवनाथन् : तत्तु एकदेशिमतम्.

बलिराम शुक्ल : अस्तु. एकदेशिमतम् अत्र न उपस्थापनीयम् इति निर्बन्धो नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : अन्यम् विषयं वदामि. ''शुक्तिं रजतत्वेन जानामि'' इति अनुव्यवसायो अन्यथाख्यातिव्यतिरिक्तविषये कुत्रापि समन्वयितुं न शक्नोति. नैयायिकानां मतएव भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : भवद्भिः निबन्धे मायाविषये उक्तम् अस्ति. मया क्वचित् पठितम्, वाल्लभसम्प्रदाये माया चतुर्विधा उच्यते : १. कापट्यरूपा २. इन्द्रजालरूपा ३. व्यामोहिका ४. सर्वभवनसामर्थ्यरूपा माया. तत्र संशयो नास्ति.

बलिराम शुक्ल : तत्र किमपि प्रमाणं नास्ति. परम्पराएव.

पारसनाथ द्विवेदी : प्रमाणम् अस्ति.

बलिराम शुक्ल : मया पत्रे लिखितमेव यत् भागवतादिग्रन्थेषु कुत्रचिद् भगवदिच्छा, कुत्रचिद् भगवतः शक्तिविशेषः इत्यादिकम् उक्तम् अस्ति. अतः एकार्थप्रतिपादिनी युक्तिः कुत्रापि

नास्ति. केषाञ्चित् मते अस्माकं प्रवञ्चनेच्छा माया भवति.

गो. श्या. म. : एकार्थप्रतिपादनाभावाद् यदि पदार्थाः अप्रामाणिकाः भवन्ति चेत् सर्वेषामपि दर्शनानाम् एकार्थप्रतिपादकत्वाभावात् नैयायिकानामपि प्राचामर्वाचीनभेदभिन्नानां बहुषु पदार्थेषु लक्षणेषु च एकार्थप्रतिपादकत्वाभावात् सर्वत्र अनाश्वासप्रसङ्गः स्याद् इति एतादृशी युक्तिः न दातव्या.

बलिराम शुक्ल : 'माया'शब्देन रामानुजीयानां माया न ग्राह्या वल्लभीयानामेव माया ग्राह्या इत्यत्र का युक्तिः ?

गो. श्या. म. : ''ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत च आत्मनि तं विद्याद् आत्मनो मायां यथाऽभासो यथा तमः'' इति शास्त्रवचनं किं प्रमाणं न भवति ?

बलिराम शुक्ल : वचनन्तु अन्येषां मतेऽपि वर्तते मम मतेऽपि वचनं वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : अस्माभिः स्वीक्रियते.

(कोलाहलः)

गो. श्या. म. : भवतां मते वचनम् स्यादपि किन्तु भवन्मतं शास्त्रप्रमाणमूलकं नास्ति. वचनस्य अन्यथापि व्याख्यानं क्रियते चेत् तदा अन्यथाख्यातिः भवति. अस्माकं मते तादृशी अन्यथाख्यातिः नास्ति.

बलिराम शुक्ल : अस्माकं मते 'माया'शब्दस्य अर्थो अन्यो भवतां मते अन्यः.

गो. श्या. म. : तेन अस्माकं मते का हानिः ?

बलिराम शुक्ल : अस्माकं मतेऽपि का हानिः ? 'माया'शब्देन यदि अस्माभिः प्रवञ्चनेच्छा गृह्यते चेद् अस्माकं मते का हानिः ?

गो. श्या. म. : गृह्णन्तु भवन्तः. (तदर्थकः स शब्दोऽपि पुनः व्यामोहिकायां मायायां[संगोष्ठ्युत्तराभिप्रायविवरणं]) प्रमाणं भवेद् न वा इति विचारणीयम्.

के.ई.देवनाथन् : भवद्भिः एकं कुसुमाञ्जलिवाक्यम् उदाहृतम् अस्ति. तत्रतु **''इत्येषा सहकारिशक्तिः असमा माया दुरुन्नीतितो मूलत्वात्**

प्रकृतिः प्रबोधभयतोऽविद्येति यस्योदिता'' अतएव मया उच्यते यत् माया भवन्मतेऽपि स्वीकृतैव.

बलिराम शुक्ल : तत् सर्वं जानामि. अतएव मया उच्यते यत् मायायाः रूपम् न कोऽपि प्रतिपादयितुं शक्नोति. वाल्लभमतेऽपि क्वचित् भगवदिच्छा उच्यते, कुत्रापि भगवतः सङ्केतः उच्यते, भगवतः शक्तिविशेषः इति उच्यते. तत्रापि मतैक्यं नास्ति.

गो. श्या. म. : कुत्रचिद् भवद्भिः कारणतावच्छेदकं रजतत्वं स्वीक्रियते, क्वचित् च कारणानवच्छेदकं रजतत्वं, कुत्रचित् रजतत्वं सर्वव्यापकम् अङ्गीक्रियते, कुत्रचित् रजतत्वाभावोऽपि स्वीक्रियते तत्रापि... रजतत्वं सामान्यं, नित्यम् , एकम्...

बलिराम शुक्ल : तत्र रजतत्वं भिन्नं-भिन्नं वर्तते.

गो. श्या. म. : भगवच्छास्त्रेष्वपि तदा मायायाः विभिन्नानि रूपाणि वर्णितानि कुतो न भवितुम् अर्हन्ति ?

पारसनाथ द्विवेदी : अपरः प्रश्नः : बुद्धेः वृत्तिः न भवति. एतस्यापि समाधानम्...

गो. श्या. म. : **''संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर् लक्षणं वृत्तितः पृथक्''.**

बलिराम शुक्ल : वृत्तिः का ?

पारसनाथ द्विवेदी : बुद्धेः अवस्थाविशेषरूपा वृत्तिः इति दृष्टम्.

बलिराम शुक्ल : नैयायिकानां मते वृत्तिः नास्ति.

यज्ञेश्वरशास्त्री : तैः नैयायिकदृष्ट्या उक्तम्. नैयायिकैः वृत्तिः न स्वीक्रियते, योगदार्शनिकैः स्वीक्रियते.

बलिराम शुक्ल : तत्रापि वृत्तिः पदार्थः कः ? संस्कारावस्था परिणामविशेषः.

गो. श्या. म. : वयन्तु प्रमाणानुगामिनः नतु उत्प्रेक्षानुगामिनः... प्रमाणन्तु उद्धृतमेव. इदानीं प्रमाणस्य विवेचनं कर्तव्यं भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : बुद्धेः अवस्थाविशेषः...

बलिराम शुक्ल : अवस्थाविशेषः इति कुत्रापि प्रतिपादितं, कुत्रचित्

संस्कारविशेषः इति प्रतिपादितम्. अतो वृत्तिविषये विभिन्नानि मतानि सन्ति.

पारसनाथ द्विवेदी : कुत्र लिखितम् इत्यस्य चर्चा नास्ति. वाल्लभग्रन्थे किं लिखितं तन् मया उच्यते. भवतां मतेतु बुद्धिः ज्ञानं, केषाञ्चिन् मते बुद्धिः अहङ्कारविशेषो. अस्तु. किन्तु बुद्धिवृत्तिः अङ्गीकर्तव्या इति आचार्यैः लिखितम्...

बलिराम शुक्ल : लिखितम्. नतु प्रमाणम्.

पारसनाथ द्विवेदी : प्रमाणं कुतो नास्ति ? सप्रमाणं लिखितम्. प्रमाणं विहाय न किञ्चिद् आचार्यैः लिख्यते.

बलिराम शुक्ल : बाबावाक्यं प्रमाणम् अस्माभिः न स्वीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : शुक्लमहोदयाः ! स्वयं न्यायभाष्यकाराः "**प्रत्यक्षानुमानोपमान-शब्दाः प्रमाणानि**"इति सूत्रव्याख्याने न्यायभाष्यकाराः केषुचिद् विषयेषु शब्दएव प्रमाणम् इति न असङ्करः इति लिखितवन्तः.

यज्ञेश्वरशास्त्री : नैयायिकोंका ही वाक्य है : "संविदेवहि प्रमाणम्". अनुभव भी तो प्रमाण होता है.

बलिराम शुक्ल : अनुभव माने क्या ? अस्तु. अस्तु.

पारसनाथ द्विवेदी : अपरो विषयो भवद्भिः लिखितम् अस्ति "स्मरणे तत्ताभानस्य नियमाभावाद्" इति. तर्हि तत्ताभानन्तु स्मरणज्ञाने...

के.ई.देवनाथन् : प्राभाकरमतरीत्या उक्तम्.

पारसनाथ द्विवेदी : प्रभाकरमतेऽपि भवतु. स्मरणज्ञाने तत्ताभानं कथं न भवति इति न उक्तं केवलं 'नियमाभावाद्' इत्येव उक्तं किन्तु प्रभाकरमते प्रमुषिततत्ताभानरूपा स्मृतिः भवति. दोषेन स्मृतेः अनुव्यवसायो न भवति. अतः एतद् वाक्यन्तु न युक्तं 'नियमाभावाद्' इतितु न वक्तव्यम्. नियमो अस्ति.

बलिराम शुक्ल : समीचीनम् भवता उच्यते. स्मरणे तत्तांशस्य भानं भवति इति नास्ति नियमः. गोस्वामिवर्यैरपि एकम् उदाहरणं दत्तम्. एतेषाम् अनुजस्य स्मरणं जातम्. अतः तत्तांशस्य ज्ञानम्

तत्र न जातम्. तत् कः? तेषाम् अनुजः उत्तमश्लोको अस्ति. तस्य तत्त्वम् अज्ञात्वा... तत्र स्मरणं जातम्. अतएव सर्वत्रैव स्मरणे तत्तांशस्य भानं भवति इति नास्ति नियमः.

पारसनाथ द्विवेदी : क्वचिद् दोषात् प्रमोषः इति वक्तव्यम्. नियमो नास्ति इति कथं?...

गो. श्या. म. : मेरी एक जिज्ञासा है. ''नेदं रजतम्'' बाधज्ञान संसर्गाभावग्राही है या तादात्म्याभावग्राही?

के.ई.देवनाथन् : तादात्म्याभावग्राही.

गो. श्या. म. : तादात्म्याभावग्राही है तब तो फिर भिन्न ही हो गया! अन्यख्याति गलेपतित हो गई!

बलिराम शुक्ल : भवताम् अन्यख्यातिः अन्यरूपेण वृत्तिः भासते...

के.ई.देवनाथन् : नैयायिकदृष्ट्या किञ्चिद् वदामि. ''नेदं रजतम्''इति नैयायिकाः यद्यपि लिखन्ति. तत्र ज्ञाने रजतत्वात्यन्ताभावएव भासते. कुतः एवम्? इति चेद् यत्र शब्दो भवति तत्रैव अयं नियमः. नामार्थस्य भेदसम्बन्धी अन्वयो नास्ति. ''नेदं रजतम्''इति प्रत्यक्षम्. प्रत्यक्षे इदमर्थे रजतत्वात्यन्ताभावः भासितुं शक्नोति. ''नेदं रजतम्'' अत्यन्ताभावएव. सामान्यतो ''नेदं रजतम्'' इति शब्दः चेत् ...

पारसनाथ द्विवेदी : कस्य अत्यन्ताभावो भासते?

के.ई.देवनाथन् : रजतत्वात्यन्ताभावः.

पारसनाथ द्विवेदी : ''नेदं रजतं'' तादात्म्यं प्रतिषेधति...

के.ई.देवनाथन् : अन्योऽपि कश्चिद् विषयः प्रातरारभ्य मया दृष्टम् अस्ति. नैयायिकमते, असंसर्गो भासते यथा एते वदन्ति...

(कोलाहलः)



अन्यख्यात्यनिर्वचनीयख्याती

डॉ. पारसनाथ द्विवेदी

'ख्याति' पदार्थ:

'ख्याति:' भानम्. प्रमा भ्रमो वा. 'विवेकख्याति:' इत्यत्र ख्याति: प्रमा. 'अनिर्वचनीयख्यात्या'दिप्रयोगे 'ख्याति:' भ्रम:. " 'ख्या'=प्रकथने" धातो: भावे कर्मणि वा "**स्त्रियां क्तिन्**" इति सूत्रेण 'क्तिन्' प्रत्यय:. ख्यानं ख्याति:, ख्यायते इति वा ख्याति:. अथवा " 'चक्षिङ्'=व्यक्तायां वाचि दर्शनेऽपि" पठ्यते अदादौ. तस्माद् उक्तार्थे 'क्तिन्' प्रत्यय:. "**चक्षिङः ख्याञ्**" (पा.सू.२।४।५५) इति सूत्रेण 'चक्षिङ:' ख्याञादेश:.

यद्यपि 'ख्याति'शब्द: प्रमायामपि प्रयुज्यते तथापि भ्रमात्मकमेव ज्ञानम् अत्र 'ख्याति'पदेन विवक्ष्यते. भ्रमविषयोऽपि कर्मव्युत्पत्त्या ख्याति:. पुरोवर्तिनि शुक्तिशकले यद् रजतादिज्ञानं तत् 'ख्याति:' उच्यते. तत्र प्राधान्येन पञ्चख्यातय: परिगणिता:.

आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्याति: ख्यातिरन्यथा।
तथानिर्वचनख्यातिरित्येतत् ख्यातिपञ्चकम्।।
योगाचारो माध्यमिकास्तथा मीमांसकोऽपि च।
नैयायिकोऽद्वैतिनश्च ख्यातिरेता: क्रमाज् जगु:।।

एतद् अतिरिक्तन्तु—

साङ्ख्यास्तु सदसत्ख्यातिं माध्वा अभिनवान्यथा।
ख्यातिं प्राहुरन्यख्यातिं वाल्लभा: शास्त्रकोविदा:।।

एवं सङ्क्षेपेण वक्तुं शक्यते — सत्ख्यातिः, असत्ख्यातिः अनिर्वचनीयख्यातिः इति त्रिधा.

सत्ख्यातिवादिनः : सदेव रजतं ख्यायते, तत्रगतम् अन्यत्रगतं वा इति तार्किकाः, माध्वाः विशिष्टाद्वैतिनो भाट्टाः प्राभाकराः वाल्लभाः योगाचाराः साङ्ख्याः. सदसत्ख्यातिः अख्यातिः अन्यथाख्यातिः इत्येताअपि अत्र अन्तर्भवन्त्येव. असदेव रजतं ख्यायते इति माध्यमिकाः असत्ख्यातिवादिनः. अनिर्वचनीयमेव रजतं ख्यायते इति वदन्ति अद्वैतिनः. एतच्च प्रसङ्गाद् उक्तम्.

<u>अन्यख्यातिः</u>

तत्र वाल्लभाः ''इदं रजतम्'' इत्यादिस्थले अख्यात्यन्यख्याती द्वे अधिकारिभेदात् स्वीकुर्वन्ति. तत्र ये पूर्णज्ञानयोगिनः तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम् **''अनागतमतीतं च''** (भाग.पुरा.१०।६१।२१) इति वाक्यात्. अतः तेषां सर्वज्ञानस्य यथार्थत्वात् शुक्तिशकलेऽपि रजतज्ञानं यथार्थम्. नच यथार्थज्ञानिनां कथम् अयथार्थज्ञानम् इति वाच्यं, सिद्धान्ते सर्वस्य सर्वत्र सम्भवात् शुक्तिखण्डेऽपि रजतस्य सत्त्वाद्, आविर्भावविरोभावाभ्यां विशेषात्. अन्येषाम् अपूर्णज्ञानिनान्तु पुरोवर्तिनि शुक्तिशकले अन्यख्यातिरेव. उक्तञ्च श्रीपुरुषोत्तमचरणविरचिते ख्यातिवादे **''यन्मायया बहिःक्षिप्ता ख्यायते बुद्धिरर्थवत्, निर्वतते च यद्बोधात् तं नमामि जनार्दनम्''** इति

रजतादिसंस्कारप्राबल्यात् मायया भगवच्छक्तिरूपया मूढा बुद्धिरेव बहिः शुक्तिदेशे क्षिप्यतइति पुरोवर्तिनि रजतधर्माणामेव भानं नतु पुनः अनिर्वचनीयं रजतम् उत्पद्यते. अतो अन्यख्यातिरेव. 'अन्य'पदस्य सदृशवाचकत्वेन पूर्वानुभूतसदृशधर्माणामेव ख्यानाद् अन्यख्यातिः.

अत्र मानम् **''ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत''** (भाग.पुरा.२।९।३३) इत्यादि भागवतव्याख्यानभूतं श्रीचरणभाष्यम्. मायया समानीतविषयया अर्थेन तुल्यम्

अर्थवद् अर्थाभावेऽपि अर्थवद् भासते इति. ननु का बुद्धिः? उच्यते, आत्मा हि अन्यो निर्विषयज्ञानात्मकः. बुद्धिस्तु विशिष्टज्ञानाकारा तत्त्वान्तरम्. ''बुद्धिर् विज्ञानरूपिणी'' (भाग.पुरा.२।१०।३३) इति वाक्यात्. तार्किकमते बुद्धिः ज्ञानम्. अत्र बुद्धिः ज्ञानकरणम् अहङ्कारविशेषः. **''ज्ञानशक्तिः क्रियाशक्तिः बुद्धिः प्राणस्तु तैजसः''** (भाग.पुरा.२।५।३१) इति वाक्यात् तैजसाहङ्काराद् बुद्धिजननश्रवणात्. तत्रैव सुबोधिन्यां—

> **''नहि अस्मिन् मते बुद्धिः ज्ञानं किन्तु ज्ञानशक्तिः. ...ज्ञानकरणत्वेन बुद्धिः व्यपदिश्यते 'सुबुद्धिः अयं पदार्थान् जानाति' इति. ...कार्यकारणयोः अभेदोपचारात् च 'बुद्धि'-'ज्ञान'योः पर्यायत्वव्यवहारः''.**

अतएव सा स्थिरा मूर्ता. अतएव तद्वृत्तेः बहिःक्षेपादिकं न दुर्घटम्. अस्तु वा बुद्धिः ज्ञानम्. ज्ञानमेव तर्हि मायया बहिः क्षिप्यते इति. ज्ञानमपि स्थायि नतु क्षणत्रितयध्वंसप्रतियोगि. अतो मायया बहिःक्षिप्तं ज्ञानं बुद्धिः वा अर्थाकारेण ख्यायते. न पुनः रजतम् आविद्यकं तत्र उत्पद्यते. तत्र सहकारिकारणं सादृश्यादृष्टसंस्कारप्राबल्यादि न पुनः दोषः इति. तथा प्रस्थानरत्नाकरे श्रीपुरुषोत्तमाचार्येण उक्तम्

> ''अत्र बहवः ख्यातिवादाः. **तत्र पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य उद्बोधकैः प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते. तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहिः अवभासतइति मायिकस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्यातिः' इति अत्र व्यवह्रियते.''**
>
> (प्रस्थानरत्नाकर पृ.२५-२६).

तत्रैव राजसे सविकल्पकज्ञानस्य पञ्चविधत्वं संशय - विपर्यय - निश्चय - स्मृति - स्वापरूपं प्रतिज्ञाय—

> **''विपर्यासस्तु सम्प्रयुक्तभिन्नार्थमात्रप्रतिपादकं बाह्यं ज्ञानम्. 'मात्र'पदं संशयवारणाय. 'बाह्यम्' इति स्मृति-**

स्वापनिवृत्त्यर्थम्. अयञ्च विषयदोषात् करणदोषाद् भवति. यथा ''इदं रजतम्'' ''पीतः शङ्खः'' इति. वस्तुतस्तु आवश्यकत्वात् लाघवात् च करणदोषादेव इति निश्चयः.''

(तत्रैव पृ.२४).

प्रमेयरत्नार्णवे बालकृष्णेनापि उक्तं—

''तत्र चक्षुःशुक्तिसंयोगे सामान्यज्ञानोत्तरं माया भगवतः शक्तिः तमोगुणोद्भवेन बुद्धिं व्यामोहयति तदा 'इयं शुक्तिः' इति बोधो न जायते. 'प्रमादमोहौ भवतोऽज्ञानमेव च' (भग.गीता १४।१६) इति वाक्यात्. तथाच पदार्थयाथात्म्य-स्फुरणाभावात् मायामोहिता बुद्धिः रजतसंस्कारप्राबल्यात् चाकचक्यादिधर्मसादृश्यम् आदाय रजतं तत्र निर्माति. तद् इदं बौद्धमेव रजतं बुद्ध्या विषयीक्रियते. नतु सामान्यज्ञानमिव चक्षुःविषयीभूतम् इति विशेषः. विशेषज्ञानन्तु बुद्धिकृतम्. बौद्धमेव रजतं बुद्धिविषयीभूतम्. उक्तञ्च 'अनुमितम् अन्तरा त्वयि विभाति मृषा एकरसे' (भाग.पुरा.१०।८४।३६). अत्र सुबोधिन्याम् 'रजतन्तु तदनन्तरं बुद्ध्या जन्यते विषयीक्रियते च. तत्र सा बुद्धिरेव कारणम्. इन्द्रियार्थयोः मध्ये यद् भाति तन् मृषा' इति निरूपितम्. अतएव प्रथमस्कन्धे 'तेजो वारिमृदाम्' इत्यादिसुबोधिन्यां भ्रमविषयाणां बुद्धिजन्यता उक्ता. निश्चया-त्मके ज्ञानेतु इन्द्रियार्थएव बुद्ध्या गृह्यते नतु बुद्धिपरिकल्पितो अर्थः. इन्द्रियतदर्थयोः मध्ये यद् बुद्धौ अन्यदेव भाति तन् मृषा. तादृशं ज्ञानं भ्रमात्मकम् एवञ्च सति इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् अर्थाद् शुक्तिरूपाद् अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः 'अन्यख्यातिः' उच्यते. तद् इदं भ्रमात्मकं ज्ञानं बुद्धिवृत्तिरूपम् 'विपर्यास'शब्द-वाच्यम्.''

(पृ.८४)

अनिर्वचनीयख्यातेः वाल्लभैः कृतं खण्डनम्

तत्रैव प्रमेयरत्नार्णवे (पृ.८४) अनिर्वचनीयवादखण्डनमपि वर्णितम्. तथाहि —

> ''मायावादिनस्तु शुक्तिरूपाधिष्ठाने उत्पन्नेन अनिर्वचनीयेन रजतेन चक्षुःसन्निकर्षे 'इदं रजतम्' इति भ्रमो भवेत्. न तत्र शुक्तिसामान्यज्ञानस्य प्रयोजनम् इति आहुः. तन् मन्दं, शुक्तेः चाकचक्यादिधर्मान् विलोक्य तत्सादृश्यं रजते विमृग्य 'इदं रजतम्' इति बुद्धेः उत्पादितत्वात्, शुक्तिसामान्यज्ञानकारणतया निर्वचनीयत्वात्. केचित्तु 'मायया अनिर्वचनीयम् उत्पादितं रजतं चक्षुषा उपलभ्यते अतो न रजते अधिष्ठानसामान्यज्ञानस्य हेतुत्वम्' इति वदन्ति. तदपि अयुक्तं, मायोत्पादितरजतस्य विद्यमानत्वे तत्कृतशुक्तिज्ञानप्रतिबन्धात् कदापि शुक्तिज्ञानं न स्यात्. रजतनाशे हेतोः अन्यस्य अभावाद्.''
>
> (पृ.८५)इत्यादि.

ख्यातिवादे च खण्डनप्रकारः एवम् उक्तः : अनिर्वचनीयरजतोत्पत्तिः व्यर्था. संस्कारप्राबल्येन उद्बोधकसामग्रीबलात् मिथ्याख्यानस्यापि उपपत्तौ अनिर्वचनीयरजतस्य उत्पत्तेः गौरवात् अप्रयोजकत्वात् च. रजतोत्पत्तिं विनापि रजतभ्रमोपपत्तेः तदुत्पत्तिः व्यर्था. नच संस्कारस्य कथं बहिःपदार्थोपस्थापकत्वम् इति वाच्यं, स्वप्ने त्वयापि तन्मात्रेणैव पदार्थोपस्थापकत्वात्. नच तत् स्मरणमेव इति वाच्यम्, स्वप्नसृष्टिविरोधात्. नच संस्कारमात्रेण दोषं विना कथं स्मृतिभ्रमयोः उपपत्तिः इति वाच्यम्, उष्णस्पर्शप्राबल्याप्राबल्याभ्यां त्वग्दाहशीतनिवृत्योरिव संस्कारप्राबल्याप्राबल्याभ्यां भ्रमस्मृत्योः उपपत्तिः. यदि दोषे स्पृहा तव तदा संस्कारप्राबल्यमेव अन्तर्दोषं स्वीकुरु. एतादृशभ्रमेषु शुक्तिरजतादिषु बहिःकरणदोषाङ्गीकारस्तु घटपटादिप्रमोत्पत्त्या प्रत्यक्षविरुद्धत्वाद् जघन्यएव. किञ्च निर्गमेण चैतन्याभेदाङ्गीकारोऽपि व्यापकात्मवादम् आत्मवादं च निरुणद्धि इति दिक्.

तत्र अनिर्वचनीयवादिमतम्

''इदं रजतम्'' इत्यादिभ्रमस्थले सर्वत्र अनिर्वचनीयमेव रजतादि प्रातिभासिकम् उत्पद्यते तज्ज्ञानं च. ''शङ्खः पीतः'' इत्यादिसोपाधिकेऽपि भ्रमे तथैव. तेषाम् इयं प्रक्रिया : चक्षुःसन्निकृष्टे पुरोवर्तिनि शुक्तिखण्डे इन्द्रियप्रणालिकया तैजसम् अन्तःकरणं निःसृत्य विषयदेशम् अतिद्रुतं गत्वा इदमाकारं चाकचक्याकारं च भवति. अयं विषयाकारपरिणामो 'वृत्ति'शब्देन उच्यते. यथा सरोवरजलं कुल्या निर्गत्य केदारं गतं तदाकारं भवति तथा च इदमर्थावच्छिन्नचैतन्यम् इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नं च चैतन्यम् एकं भवति तदा इदम् इति प्रत्यक्षं सामान्यं ज्ञानं जायते. सिद्धान्ते यद्वृत्त्यविच्छिन्नचैतन्यस्य यद्विषयावच्छिन्नचैतन्येन सह ऐक्यं जायते तद्विषयांशे तस्य ज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वं स्वीक्रियते. विभाजकयोरपि वृत्तिविषययोः उपाध्योः एकदेशस्थत्वेन उपधेयस्य चैतन्यस्य भेदाजनकत्वात्. यथा गृहावच्छिन्नाकाशस्य तदन्तर्वर्तिघटावच्छिन्नाकाशस्य च ऐक्यं भवति तद्वत्. अज्ञानात् पुरोवर्त्तिविशेषविज्ञानं न जायते. तत्र इदमर्थावच्छिन्ने चैतन्ये स्थिता या शुक्तिविषयिणि अविद्या 'तूलाविद्या'पदाभिधेया मूलाविद्यावयवशक्तिरूपा वा उद्भूतरजतसंस्कारसादृश्यागन्तुककाचादिदोषविशेषसहकृता रजताकारेण रजतगोचरवृत्त्याकारेण च परिणमति. तच्च अविद्यापरिणामभूतं रजतम् इदमवच्छिन्नचैतन्याधिष्ठाने अवतिष्ठते. सर्वं हि कार्यं स्वोपादानाविद्याधिष्ठाने अवतिष्ठते. चैतन्यनिष्ठस्यापि रजतस्य न चैतन्यमात्रम् अधिष्ठानम् अपितु इदमवच्छिन्नचैतन्यं तेन न अन्यत्र रजतभ्रमः. इदमि तादात्म्येन रजतस्य सत्त्वात्. अतः ''इदं रजतम्'' इति तादात्म्यप्रत्ययः उपपद्यते. तच्च रजतं न चक्षुषा गृह्यते अपितु साक्षिभास्यम्. साक्षिणि अध्यस्तत्वात्. तथाहि उक्तस्थले इदमवच्छिन्नचैतन्यस्य इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्ये अन्तःकरणोपहितचैतन्यस्य च ऐक्यात्. यथैव रजतं शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्ये अध्यस्तं तथैव अन्तःकरणोपहितचैतन्यरूपसाक्षिणि अध्यस्तमिति साक्षिसाक्षात्सम्बन्धाद् रजतं केवलसाक्षिभास्यम्. अतएव साक्षिप्रत्यक्षं रजतं न चाक्षुषम्. रजततादात्म्यापन्ने पुरोवर्तिनि चक्षुःसन्निकर्षादेव भवति प्रत्ययः ''रजतं पश्यामि'' इति. तच्च आविद्यकं रजतं न सत् त्रिकालाबाध्यरूपं ''न इदं रजतम्''

इत्यादिबाधात्. नापि क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वरूपम् असत्, प्रतीयमानत्वात्. न उभयरूपं, विरोधात्. तथाच सत्त्वेनासत्त्वेनोभयत्वेन वा निर्वक्तुम् अशक्यत्वात् अनिर्वचनीयमेव तद् उच्यते. स्वप्नादिप्रपञ्चोऽपि अनिर्वचनीयएव मायया सृज्यते आत्मनि यथादृष्टम् इति सङ्क्षेपः. तच्च रजतादिज्ञानं न स्मृतिः किन्तु स्मृतिरूपम् असन्निहितविषयत्वात्. उक्तञ्च "**स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासो अध्यासः**" इति भगवत्पादैः.

अनिर्वचनीयख्यातिप्रसङ्गे अद्वैतवेदान्तदर्शने अन्यख्यातेः चर्चा नास्ति. असदादिख्यातिनिरासएव महतीभिः युक्तिभिः कृतः. अत्र वाल्लभग्रन्थे स्थाने-स्थाने अन्याभिः ख्यातिभिः सह अनिर्वचनीयख्यातेरपि निरासः कृतो अस्ति. तत्र वाल्लभैः यद् अनिर्वचनीयख्यातेः खण्डनं कृतं तत्र किञ्चिद् विचार्यते.

अनिर्वचनीयवादस्य वाल्लभैः कृतस्य आलोचनस्य समालोचना

न तावद् वाल्लभैः आचार्यैः अनिर्वचनीयं मतं सम्यग् उपपादितम् अनूदितं वा. यत्तु बालकृष्णभट्टेन अनूदितं "**रजतं चक्षुषा गृह्यते इति सामान्यज्ञानं न कारणम्**"इति तन् न युक्तं, रजतादेः साक्षिभास्यत्वाङ्गीकारात्. सामान्येन ज्ञाते विशेषेण अज्ञाते धर्मिणि दोषादिसामग्रीवशाद् भ्रमाङ्गीकारात् च. आविद्यकस्य रजतादेः अविद्यमानत्वात् चक्षुःसन्निकर्षाभावात्. नहि आविद्यकं प्रातिभासिकं चक्षुः गृह्णाति. सर्वत्रैव भ्रान्तं साक्षिभास्यमेव. नच उत्पन्नं रजतम् अविद्यापरिणामभूतं कथं न चक्षुर्गोचरः इति वाच्यं, तवापि मायिकं रजतं कथं न चक्षुर्गोचरम् इति समः प्रश्नः. नहि प्रातिभासिकः इन्द्रियगोचरो अपितु व्यावहारिकः इति. मायाच द्विधा मूलाविद्या तूलाविद्या च. मूलाविद्यापरिणामभूतं ब्रह्मेतरज्ञानाबाध्यं तूलाविद्यापरिणामभूतं प्रतिभासमात्र-शरीरं प्रमाणज्ञानबाध्यम् इति विवेकः.

यच्च पुरुषोत्तमाचार्येण उक्तं— मिथ्याख्यानेन उपपत्तौ अनिर्वचनीयरज-तोत्पत्तिः व्यर्था इति न सम्यक्. विषयं विना विज्ञानानुपपत्तेः, साकारवादापत्तेः

च, ''पुरोवर्तिरजतं पश्यामि'' इति प्रत्ययात् च, तवापि मते आचार्यैः रजतोत्पत्तेः अङ्गीकारात् च. तथाहि आचार्यवचनं ''**रजतन्तु तदनन्तरं बुद्ध्या जन्यते विषयीक्रियते च**'' इति. मायामोहिता बुद्धिः रजतम् उत्पाद्य तद् गोचरीकरोति इति बालकृष्णप्रभृत्याचार्यैः असकृदुक्तेः. यदि बुद्धिमात्रं, रजतं न उत्पन्नं तर्हि साकारवादापत्तेः आचार्यवचनविरोधः च. किञ्च रजतं वाल्लभमतेऽपि बुद्धिवृत्तिरेव. वृत्तिश्च परिणामः. बुद्धिश्च मायामोहिता. माया परमेश्वरशक्तिः चिद्विलासो वा. माया तैरपि अङ्गीकर्तव्यैव अन्यथा केवलबुद्धिवृत्तिः भ्रमो न स्यात्. सा माया ईश्वर(स्य!)मोहात्मिका शक्तिः प्राकृतवस्तुष्वेव तत्सदृशान् पदार्थान् सृष्ट्वा गोचरयति. उक्तञ्च प्रमेयरत्नार्णवे—

> **''व्यामोहिका माया जीवं व्यामोह्य तदीयबुद्धौ प्रापञ्चिकसद्वस्तुसदृशं मायिकं पदार्थम् उत्पाद्य पुरोवस्थितविषये प्रक्षिपति इति. तदा पदार्थग्रहणे तस्यापि ग्रहणात् तद्विशिष्टं ज्ञानं भ्रमात्मकं भवति. तथा सति वस्तुग्रहणे मायिकधर्माणामपि ग्रहणाद् 'यदिदं मनसा वाचा चक्षुर्भ्यां श्रवणादिभिः, नश्वरं गृह्यमाणं तत् विद्धि माया मनोमयम्' इत्यादिभागवतवचनानि सार्थकानि भवन्ति. प्रपञ्चस्तु ब्रह्मात्मको भगवत्कार्यम्, अविकृतपरिणामवादस्वीकारात्. अस्तिच आविर्भावतिरोभावशक्तिः परमेश्वरस्य.''**

इति.

अत्र इदम् आलोचनीयम् : मायासृष्टं सद्वस्तुसदृशं मायिकं वस्तु यद् गृह्यते, तच्च ग्रहणम् इन्द्रियेण तर्हि मायिकरजतस्यापि चक्षुषा ग्रहणं प्रसज्येत. तथाच सिद्धान्तहानिः. यदि पुरोवर्तिवस्तुमात्रं चक्षुषा गृह्यते तर्हि तत्सदृशं मायिकं रजतं कथं गृह्येत? अथ न चक्षुषा अपितु उत्पादिकयैव बुद्ध्या विषयीक्रियते. तदपि न विचारसहं, बुद्धिः यदि ज्ञानभिन्ना अहङ्कारविशेषरूपा जडा तदा कथं रजतं गोचरयिष्यति? अथ विज्ञानरूपैव तदा चिद्रूपत्वात् कथं रजतम् उत्पादयिष्यति? मायामोहिता इति चेत् तर्हि एवं वाच्यं—''मायामोहिता चिद्रूपा बुद्धिः रजतम् उत्पाद्य

गोचरयति'' इति. तथाच सिद्धान्तहानिः, बुद्धेः ज्ञानसाधनत्वाङ्गीकारात्. बुद्धिः यदि भ्रमजनिका तर्हि प्रमायाः उत्पत्तिः न स्यात्. अतः मायैव मुख्यो भ्रमहेतुः वक्तव्यः. अनिर्वचनीयवादेऽपि मायैव भ्रमहेतुः रजतादिवृत्तिहेतुः च अङ्गीक्रियते. मायाच अज्ञानरूपा भावात्मिका परमेश्वराधिष्ठिता. किञ्च ''यदिदं मनसा वाचा''इत्यादि भागवतवाक्यम् अद्वैतमतेऽपि सङ्गतम्. सर्वस्यैव प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वानिर्वचनीयत्वाङ्गीकारात्. वाल्लभमतेतु चक्षुषा गृह्यमाणं पुरोवर्तिपदार्थोऽपि मिथ्या स्यात्. एवं घट-पटादेरपि मिथ्यात्वापत्तेः. उक्तवाक्यं वाल्लभमते तदा सङ्गतं स्यात् यदि एवम् उच्येत ''यदिदं बुद्ध्या गृह्यते'' इत्यादि. अतो जीवबुद्धिव्यामोहिका भगवच्छक्तिरूपा भगवद्बोधनाश्या मिथ्याभूता संसाररचनापटीयसी तामसी, भगवदिच्छयैव प्रवृत्ता, या माया वाल्लभैः स्वीक्रियते संसारोपपादनाय तस्याः मायावादिनाम् अद्वैतिनां मायया को विशेषः? अथ जगदुपादानभूता नास्ति तदुपादानन्तु परमेश्वरएव इति विशेषः. तर्ह्यपि अभ्युपगमविशेषमात्रम्. वाल्लभाः जगत्संसारयोः भेदम् अभ्युपगच्छन्ति मायावादिनस्तु नैव इति. परमेश्वरसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावस्तु उभयोः परमेश्वरातिरिक्ते समानम्. जगत् परमेश्वररूपो विषयी तदतिरिक्तः संसारो मायिकः. इहतु शुद्धबुद्धमुक्तचैतन्यमात्राद् घटादिप्रपञ्चोऽपि मायिकः इति. किञ्च मायिकरजतादिसमुत्पादेऽपि परमेश्वरेच्छा कारणम् इति वक्तव्यमेव, तदिच्छयैव व्यामोहोत्पादात्. अतो द्विधा सृष्टिकल्पनं गौरवग्रस्तं लाघवात् मायैव ईश्वराधीना तदिच्छया जगत् निर्मातु. किञ्च, ''अयं घटः'' ''मम इदम्'' ''अहम् इदम्'' इत्यादिव्यावहारिकज्ञानाद् अथच ''नेदं रजतं शुक्तिरियम्'' इत्यादिप्रमात्मकज्ञानाद् ''इदं रजतम्'' इत्यादिज्ञाने विशेषो वक्तव्यः? अन्यथा तेषामपि प्रमात्वं न स्यात्. ननु अस्त्येव विशेषः, व्यामोहरहिता सात्त्विकी बुद्धिः तादृशं प्रमात्मकं ज्ञानं जनयति. इदं ज्ञानन्तु मायामोहिता इति चेत् न, तेषां ज्ञानानां प्रमात्वात्. अबाधितविषयकत्वात् परमात्मनि घटत्व-पटत्वादिभेदबुद्धयोऽपि मोक्षजनिका स्युः. तात्पर्यम् इदं यद् व्यावहारिकः संसारः प्रातिभासिकसंसाराद् भिन्नो अभ्युपगन्तव्यः, तत्र को हेतुः? मायातु प्रतिभासे हेतुः, यदि तत्रापि माया हेतुः तर्हि एकस्याः मायायाः कार्यवैविध्ये हेतुः वक्तव्यः. तस्मान् न उपपद्यते अयं वादः.

यच्च उक्तं संस्कारप्राबल्यादेव उपपत्तौ दोषस्य भ्रमहेतुता न अङ्गीकर्त्तव्या इति तदपि न विचारसहं, संस्कारप्राबल्यात् प्रबलस्मृतिरेव भवन्ती दृश्यते. अन्यथा प्रबलस्मृतिः निर्हेतुका स्यात्. संस्कारप्राबल्याद् भ्रमएव भवेद् न दृढा स्मृतिः. तस्माद् यथानुभवं दोषोऽपि सहकारिकारणं वक्तव्यम् , अन्यथा अदुष्टसाधनस्यापि भ्रमप्रसङ्गात्. किञ्च, संस्कारप्राबल्यस्य दोषत्वमपि अन्यथाकारत्वरूपं प्रतिबन्धकत्वरूपं वा न सङ्घटते. किञ्च व्यापकात्मवादविरोधः चोदितो अन्तःकरणनिर्गमपक्षे, तदपि अनालोचितपराभिसन्धितामात्रम्. सर्वत्र व्यापकस्य चैतन्यरूपस्य ब्रह्मणो अन्तःकरणवृत्तौ घटादौ च तदावरणस्य अज्ञानशक्तिरूपस्य बहिर्देशे निर्गतवृत्त्या आवरणभङ्गमात्रं क्रियते. वस्तुतो अभिन्नस्यापि चैतन्यस्य अन्तःकरणादिवृत्त्यादिभेदाद् भेदोपचारात्. तस्मान् न अस्ति व्यापकात्मवादविरोधः इति.

किञ्च, वल्लभाचार्यैः पुरुषोत्तमैः च स्पष्टमेव करणदोषस्य हेतुत्वम् अङ्गीकृतम्.

किञ्च, 'अन्यख्याति'पदेन यदि पुरोवर्तिनो अन्यस्य ख्यातिः इति अर्थः, तर्हि को विशेषः ? सर्वे ख्यातिवादिनः पुरोवर्तिपदार्थाद् अन्यस्यैव ख्यातिं स्वीकुर्वन्ति. अतो नामापि न विशेषाभिधायकम् अस्ति. किञ्च, मङ्गलश्लोके ''**निवर्तते च यद्बोधात् तं नमामि**''इति उक्तम् तत् कथं सङ्गच्छेत ? नहि भगवद्बोधादेव रजतं निर्वतते अपितु ''नेदं रजतं शुक्तिरियम्'' इत्यादिविशिष्टप्रमाज्ञानादपि इति सर्वानुभवसिद्धम्. यदिच प्रकृतं जगत् सर्वं भगवत्स्वरूपमेव इति मन्यसे तदापि न स्वरूपेण भगवद्रूपा शुक्तिः रजतस्य निवर्तिका अपितु साक्षात्कृतैव. साक्षात्कृतापि शुक्तिः तेनैव न भगवत्त्वेनैव. यद्विषयकम् अज्ञानं यदधिकरणकं यदवच्छिन्नं तादृशेनैव ज्ञानेन निवर्तेत. अन्यथा घटादिज्ञानादपि रजतज्ञानं निवर्तेत, तस्यापि भगवद्विषयकत्वात्. तस्मात् शुक्तित्वेन रजताभावत्वेन वा अधिष्ठानसाक्षात्कारएव निवर्तकः.

किञ्च, अन्यख्यातिवादिभिः वक्तव्यं — तद् रजतं किं सद् असद्

उभयं वा ? इति अनुपपद्यमानत्वात् त्रयोऽपि पक्षाः न सम्भवति. अतो अनिर्वचनीयं रजतम् इति मन्तव्यम्.

<u>अनिर्वचनीयवादिकृतस्य वाल्लभख्यातौ आक्षेपस्य समाधानम्</u>

अत्र अन्यख्यातिवादिनो : नहि संस्कारप्राबल्यमात्रादेव रजतबुद्धिः भ्रमो अपितु सादृश्यादिसमवधानादिकमपि अपेक्षितमिति अदोषः. रजतस्य मायिकत्वेऽपि उत्पन्नत्वेऽपि अनिर्वचनीयतायाः अस्वीकाराद् अस्ति विशेषः. नहि पुरोवर्तिनि अन्यत्र वा द्विधा सृष्टिः स्वीक्रियते अपितु इन्द्रियविषययोः मध्ये मायिकबौद्धिकरजतादिप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्या पुरोवर्तिनि विषये विषयता तावद् अङ्गीक्रियते. विषयतैव व्यामोहिकया मायया सृज्यते न विषयः. विषयस्तु भगवद्रूपएव. तवतु विषयोऽपि मायया सृज्यते इति विशेषः. अन्यथा रजतबुद्धिः निर्विषया स्यात्. बहिः क्षिप्यते इति अङ्गीकारात् साकारवादोऽपि निरस्तो वेदितव्यः.

अन्यख्यातिः इति अन्यस्य पुरोवर्तिपदार्थाद् विषयतारूपस्य रजतस्य मायिकस्य ख्यातिः भानम् अन्यख्यातिः इति ख्यात्यन्तरेभ्यो अस्ति विशेषः. एवम् अन्यख्यातिपक्षेऽपि वक्तुं शक्यते. मायापि भगवच्छक्तिरूपा न निःस्वभावा न अनिर्वचनीया अद्वैतवादिनामिव अस्माकं सम्मता. व्यामोहिकायाः मायायाः भगवच्छक्तिविलासरूपायाः तमोगुणोद्भवे जीवबुद्धिव्यामोहोऽपि भगवदिच्छया तल्लीलाविलासएव. अतः इन्द्रियविषययोः मध्ये मूढा बुद्धिः विषयेषु विषयतां धर्मरूपां धर्मिरूपां वा सृजति. अन्यथा निर्विषया स्यात्. विषयताच विषयासम्बद्धः विषयनिष्ठो धर्मविशेषः. 'अन्य'पदेन च तस्याएव ग्रहणाद् विशेषः इति.

यद् उक्तं " **'निर्वतते च तद्बोधाद्' इति नहि परमात्मज्ञानादेव निवर्तते अपितु 'नेदं रजतम्' इति ज्ञानादपि**" इति तदपि न युक्तं, परमात्मबोधात् पूर्णज्ञानिनः निवर्तते माया व्यामोहिका. अतएव तस्य अख्यातिरेव, यथार्थज्ञानोदयात्. अपरस्य च अज्ञानिनः "नेदं रजतम्" इत्यादिज्ञानेन तिरोभावएव रजतादेः इति अर्थात्. तच्च रजतम् असत्यं न अत्यन्तासत्यं

वन्ध्यापुत्रवद् अप्रतीत्यापत्तेः. (एतच्च न युक्तं प्रतिभाति. तेषां मते रजतं सत्यम् इति प्रतिपादितत्वेन किन्तु तद्देशकालगतत्वेन असत्त्वम् इति वाच्यम् इति प्रतिपादनावसरएव द्विवेदिमहाभागैः संशोधितम्) मायया बुद्धिविषयताद्वयं सृज्यते धर्मरूपां धर्मिरूपां च. ''भ्रमद्घटः'', ''पीतशङ्खः'' इत्यादौ भ्रमण-पीतत्वादिधर्मरूपां विषयताम्. ''इदं रजतम्'' इत्यादौ च रजतादिधर्मिरूपां विषयतां सृजति. तत्र ''इदं रजतम्'' इत्यादिस्थलेतु अन्यख्यातिः. ''पीतः शङ्खः'' इत्यादिस्थलेतु अन्यथाज्ञानम् इति श्रीबालकृष्णभट्टेन उक्तम् (तन् न सङ्गतम् इति ममापि प्रतिभाति. भवद्भिरपि स्वीयनिबन्धे उपपादितम् अस्ति). अन्यख्यातिः भ्रमो अन्यथाज्ञानन्तु संशयविपर्ययादिभ्यो भिन्नं मायिकं ज्ञानान्तरमेव इत्यादि प्रपञ्चितम् निर्णयार्णवे तृतीयतरङ्गे (पृ.१८४) बालकृष्णभट्टेन. 'माया'शब्देन सिद्धान्ते भगवतः सर्वभवनसामर्थ्यरूपा व्यामोहिका च गृह्यते. ख्यातौतु व्यामोहिका माया उपयुज्यते. व्यामोहिकापि माया पूर्वस्याएव मायायाः रूपान्तरम्. तस्मात् माया भगवच्छक्तिरेव न अनिर्वचनीया मिथ्या निःस्वभावा वा इति बोध्यम्.

मम मते व्यामोहिका मायापि भगवद्रूपत्वात् सत्यैव, बुद्धिरपि सत्यैव. अन्यख्यातेः तात्पर्यं, शुक्तौ तिरोहितस्यापि रजतादिधर्मस्य अतिरोहितत्वेन प्रादुर्भवनम्, शुक्तौ तिरोहितधर्मान्यस्य ख्यातिः इति व्युत्पत्तेः.



संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गो. श्या. म.

बौद्धवेदान्ताद्यनेकदर्शनशास्त्रेषु विश्रुतवैदुष्यैः श्रीपारसनाथमहाभागैः ख्यातिविचारसंगोष्ठ्याम् अन्यख्यात्यनिर्वचनीयख्यात्योः तुलनात्मकविमर्शेन नूनं वयं सर्वएव बहूपकृताः न तत्र शङ्का काचित्. तथापि तत्र तावद् **''न तावद् वाल्लभैः आचार्यैः अनिर्वचनीयं मतं सम्यग् उपपादितम् अनूदितं वा''** इति यद् एभिः उक्तं तत् सर्वांशे यद्यपि न सत्यं किन्तु अंशतो सत्यं भवितुमर्हत्यपि. तत्र हेतुस्तु आत्मैक्यसिद्धौ परं सन्नह्यतां केवलाद्वैतवादिनां मते व्यावहारिकविषयेषु विश्रुताद् अनादरात् तैः प्रतिपादितासु नानाविधसरणीषु एकस्याः सरण्याः अनुवादे अपरस्याः कस्याश्चिद् विरोधो भवेद् न वा इति विवेचनं, मन्ये न केनापि कर्तुं पार्यते. तत्र वाल्लभाः के वराकाः! ततश्च द्विवेदिमहाभागाः कथयन्ति **''यत्तु बालकृष्णभट्टेन अनूदितं 'रजतं चक्षुषा गृह्यते इति सामान्यज्ञानं न कारणम्' इति तन् न युक्तं, रजतादेः साक्षिभास्यत्वाङ्गीकारात्. सामान्येन ज्ञाते, विशेषेण अज्ञाते, धर्मिणि दोषादिसामग्रीवशाद् भ्रमाङ्गीकारात् च. आविद्यकस्य रजतादेः अविद्यमानत्वात् चक्षुःसन्निकर्षाभावात्. नहि आविद्यकं प्रातिभासिकं चक्षुः गृह्णाति. सर्वत्रैव भ्रान्तं साक्षिभास्यमेव''** तत्र तावत् 'ख्यातिविवेक'काराणां श्रीबालकृष्णभट्टानां पांक्तपदावली ईदृशी विद्यते : **''मायावादिनस्तु शुक्तिरूपाधिष्ठाने उत्पन्नेन अनिर्वचनीयेन रजतेन चक्षुःसंनिकर्षे 'रजतमिदम्' इति भ्रमो भवेत्, न तत्र शुक्तिसामान्यज्ञानस्य हेतुत्वम् इति वदन्ति''** अत्र सत्तात्रैविध्यवादानुसारेण शुक्तेः प्रमाणवृत्तिग्राह्यत्वं रजतस्यतु आविद्यकवृत्तिग्राह्यत्वम् इति पार्थक्यं सम्भवति परन्तु सत्ताद्वैविध्यवादोऽपि अद्वैतिनामभिमतएव. तत्र एषा प्रमाणवृत्त्यविद्यावृत्योः भेदप्रक्रिया न शक्यानुसरणा स्यात्. किञ्च संक्षेपशारीरककारमते शुक्त्यंशो अधिष्ठानम्—इदमंशः आधारः. सविलासाज्ञानविषयो अधिष्ठानम्—अतद्रूपोऽपि तद्रूपेण आरोप्यबुद्धौ स्फुरन् आधारः इति अङ्गीकरणाद् आधारस्यैव सामान्यज्ञानम् अपेक्षते न पुनः अधिष्ठानस्य

(द्र.सि.ले.सं.१।१०९) इति अधिष्ठानसामान्यज्ञानस्य अनिर्वचनीयख्यातिवादे अनावश्यकता कण्ठोक्तैव . द्विवेदिमहाभागैरेव उद्धृते भगवत्पादीयाध्यासभाष्यवचने **''नच अयमस्ति नियमः पुरोवस्थितविषयएव विषयान्तरम् अध्यसितव्यम्, अप्रत्यक्षेऽपि हि आकाशे बालाः तलमलिनतादि अध्यस्यन्ति''** (ब्र.सू.भा.१।१।१) इति अधिष्ठानसामान्यज्ञानस्य अनावश्यकता प्रतिपादितैव. श्रीबालकृष्णभट्टाअपि शुक्तिसामान्यज्ञानस्य अद्वैतिनां मते अनङ्गीकारं कथयन्ति न रजतसामान्यज्ञानस्येति स्पष्टमेव. श्रीभारतीतीर्थास्तु विवरणप्रमेयसंग्रहे अख्यातिवादालोचने **''ननु 'इदं रजतम्' इत्यत्र चक्षुरादिप्रमाणाभावात् पारिशेष्यात् स्मर्यमाणमेव रजतं न पुनः तत्सदृशं... इति चेत् मैवम्. पुरोवस्थितत्वेन अवभासमानत्वात्. नच इदमंशस्यैव तदवभासो न रजतस्य इति मन्तव्यम्, यथा सम्यक्स्थलेषु 'इदं रजतम्'-'अयं घटः' इत्यादिषु इतरेतरसंसृष्टौ सामान्यविशेषौ अपरोक्षौ अवभासेते तथा इहापि प्रतिभासात्... तस्माद् अपरोक्षसंवित्सद्भावादेव पुरोवर्तिरजतसत्ता अभ्युपगन्तव्या''** (वि.प्र.सं.वर्ण.१।-अनु.४८) इति भ्रमस्थलेऽपि सम्यक्स्थलवत् अपरोक्षतां प्रतिपादयन्तो न सर्वथा इन्द्रियाविषयत्वं मेनिरे. यद्यपि भामतीकारेण प्रौढवादावलम्बनेन भाष्ये कृतं समाधानम् इदम् इति विवृतं तथापि स प्रौढवादः नैतस्मिन् विषये किन्तु चिदात्मनः परोक्षताभ्युपगमएव इति सुस्पष्टम्. शिष्टन्तु सर्वं **''नच उत्पन्नं रजतम् अविद्यापरिणामभूतं कथं न चक्षुर्गोचरः''** इत्यारभ्य
''प्रतिभासमात्रशरीरं प्रमाणज्ञानबाध्यम् इति विवेकः'' इत्यन्तं सत्तात्रैविध्यवादम् अवलम्ब्यैव द्विवेदिमहाभागानां समाधानं तत्तु युक्तमेवेति न कापि विवक्षा तत्र.

यत्पुनः 'ख्यातिवाद'काराणां श्रीपुरुषोत्तमानां श्रीपारसनाथमहाभागैः —

''मिथ्याख्यानेन उपपत्तौ अनिर्वचनीयरजतोत्पत्तिः व्यर्था इति न सम्यक्. विषयं विना विज्ञानानुपपत्तेः, साकारवादापत्तेः च. ''पुरोवर्तिरजतं पश्यामि'' इति प्रत्ययात् च, तवापि मते आचार्यैः रजतोत्पत्तेः अङ्गीकारात् च. तथाहि आचार्यवचनं 'रजतन्तु तदनन्तरं बुद्ध्या जन्यते विषयीक्रियते च' इति. मायामोहिता बुद्धिः रजतम् उत्पाद्य तद् गोचरीकरोति इति

बालकृष्णप्रभृत्याचार्यैः असकृदुक्तेः. यदि बुद्धिमात्रं, रजतं न उत्पन्नं तर्हि साकारवादापत्तेः आचार्यवचनविरोधः च.''

इति समालोचनं कृतं तत्र किञ्चित् पृष्टव्यं भवति तथाहि अद्वैतिनां मते 'प्रातिभासिकं रजतम्' इत्यस्य किं प्रतिभासजन्यं वा? प्रतिभासजनकं वा? प्रतिभाससमकालं वा? प्रतिभासकालाव्यधिकरणं वा? कोऽर्थो अभिप्रेतः? तत्र आद्ये ''**विषयं विना विज्ञानानुपपत्तेः, साकारवादापत्तेः च**'' इति आपत्तिरेव अनापादनीया स्याद् विषयं विनैव जायमानेन प्रतिभासेन विषयोत्पादनात्. द्वितीयेतु अधिष्ठानयाथार्थ्यज्ञानेन विक्षेपबुद्धिनिवृत्तावपि रजतविक्षेपानिवृत्तिप्रसङ्गः, विषयस्य प्रतिभासजनकत्वादेव. तृतीयचतुर्थयोस्तु प्रतीत्यसमुत्पादवादएव विवर्तवादस्य पर्यवसानं वज्रलेपायितं स्यात्. वाल्लभैस्तु ''इदं रजतम्'' इति प्रमास्थले बहिष्ठरजतस्य समनस्कनेत्रानुग्राहकबुद्धिवृत्तिग्राह्यत्वं भ्रमस्थलेतु न केवलं बुद्धिग्राह्यत्वम् अपितु व्यामोहकमायया बुद्धौ उत्पादितत्वं मायामोहितबुद्ध्या च ग्राह्यत्वम् इति अङ्गीकारात् श्रीपारसनाथमहाभागोक्ता ''**यदि बुद्धिमात्रं, रजतं न उत्पन्नं तर्हि साकारवादापत्तेः आचार्यवचनविरोधः च**'' इति आपत्तिः असंलग्नार्हैव. यतश्च आचार्यचरणैरेव ''**बुद्ध्या बहिर्विषयोत्पादनासम्भवाद्**'' (द्र.प्र.र.ख्या.वि.पृ.८७ इत्यत्रोद्धृतं सुबोधिनीवचनं-१०।४।२०) इति स्वाशयस्फोरणेन आचार्यवचनविरोधापत्तिस्तु अप्रासङ्गिक्येव. नापि साकारवादापत्तिः, यदि एतेन वादेन बौद्धानां विज्ञानवादीया आत्मख्यातिः अभिप्रेता चेत्.

ततो द्विवेदिमहाभागैः या ''**मायासृष्टं सद्वस्तुसदृशं मायिकं वस्तु यद् गृह्यते, तच्च ग्रहणम् इन्द्रियेण तर्हि मायिकरजतस्यापि चक्षुषा ग्रहणं प्रसज्येत. तथाच सिद्धान्तहानिः. यदि पुरोवर्तिवस्तुमात्रं चक्षुषा गृह्यते तर्हि तत्सदृशं मायिकं रजतं कथं गृह्येत?**'' इति आपत्तिः समुद्भाविता सा ख्यातिविवेकएव श्रीबालकृष्णभट्टैः प्रस्थानरत्नाकरे च श्रीपुरुषोत्तमैरपि समाहितपूर्वैव. तथाहि यथा बाह्यार्थविषयकं सर्वमपि निर्विकल्पकं सामान्यज्ञानं समनस्केन्द्रियेण जन्यते तथा प्रमाभ्रमसंशयादि सर्वमपि सविकल्पकं विशेषज्ञानं बुद्ध्यैव जन्यते इति. तस्माद् अभिमतप्रक्रियानुरोधेन न मायिकरजतस्य चक्षुषा ग्रहणं नवा तदग्रहणासम्भवोऽपि. यत्तु द्विवेदिमहाभागैः ''**अथ न चक्षुषा अपितु उत्पादिकयैव**

बुद्ध्या विषयीक्रियते. तदपि न विचारसहं, बुद्धिः यदि ज्ञानभिन्ना अहङ्कारविशेषरूपा जडा तदा कथं रजतं गोचरयिष्यति? अथ विज्ञानरूपैव तदा चिद्रूपत्वात् कथं रजतम् उत्पादयिष्यति? मायामोहिता इति चेत् तर्हि एवं वाच्यं—'मायामोहिता चिद्रूपा बुद्धिः रजतम् उत्पाद्य गोचरयति' इति. तथाच सिद्धान्तहानिः, बुद्धेः ज्ञानसाधनत्वाङ्गीकाराद्'' इति उच्यते, तत्र शांकरवाल्लभयोः उभयोरपि वृत्तिवादिनोः समएव दोषः तत्परिहारः चापि. नहि बुद्धिवृत्तिः जडेति सा विषयान् न गोचरयति नापि विषयान् गोचरयतीति सा वृत्तिः चिद्रूपेति समानाभ्युपगतिः. द्वयोरपि मतयोः वह्न्ययोगोलकन्यायेन एकत्र इतरेतरतादात्म्यभावापन्ना इतरत्रतु तथाविधतादात्म्याध्यासरूपा वेति विशेषः. नापि **''बुद्धिः यदि भ्रमजनिका तर्हि प्रमायाः उत्पत्तिः न स्यात्. अतो मायैव मुख्यो भ्रमहेतुः वक्तव्यः''** इति वक्तुं युक्तं, यतोहि मायावादेऽपि अघटितघटनापटीयस्यपि माया न बुद्धिम् अघटयित्वैव भ्रमम् उत्पादयतीति. सिद्धाहि मायाबुद्ध्योः उभयोरपि इतरेतरसहकारितैव उभयत्र. मायाच वाल्लभमते न **'अज्ञानरूपा'** किन्तु जीवात्मनि अज्ञानजनिका परमात्मनो विलक्षणा शक्तिः. यदुक्तं **'' 'यदिदं मनसा वाचा' इत्यादिभागवतवचनार्थविमर्शे वाल्लभमतेतु चक्षुषा गृह्यमाणं पुरोवर्तिपदार्थोऽपि मिथ्या स्यात्. एवं घटपटादेरपि मिथ्यात्वापत्तेः. उक्तवाक्यं वाल्लभमते तदा सङ्गतं स्यात् यद्येवं उच्येत 'यदिदं बुद्ध्या गृह्यते' इत्यादि''** तस्यापि समाधानं ख्यातिविवेके पृ.८७तः आरभ्य पृ.८८पर्यन्तम् उपलभ्यतएव. तस्माद् मायावादिनां द्वैतं ब्रह्मणि ब्रह्मज्ञानबाध्यम् अद्वैतन्तु द्वैतात्यन्ताभावोपलक्षितं सन्मात्रं निर्विशेषं ब्रह्मैव केवलं, वाल्लभमतेतु द्वैतं न ब्रह्मज्ञानबाध्यं तथैव अद्वैतमपि न द्वैतं नापि द्वैताभावः किन्तु द्वैतविरुद्धा काचन सम्पत्. यथा मिथ्यात्वलक्षणे मायावादिभिः ''सद्भिन्नत्वे सति असद्भिन्नत्वे सति सदसद्भिन्नत्वम्'' इति अङ्गीक्रियते तथैव ब्रह्मवादिभिरस्माभिरपि **''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वम्''** इति श्रुत्यनुरोधेन तादात्म्यस्य/ऐतदात्म्यस्य वा लक्षणे ''द्वित्वात्यन्ताभावरहितत्वे सति एकत्वात्यन्ताभावरहितत्वे सति द्वित्वैकत्वोभयाभावरहितत्वं'' वा ''एकत्वात्यन्ताभाववदवृत्तिधर्मवत्त्व''रूपं वा अद्वैतम् अङ्गीक्रियते. तस्मात् **''परमेश्वरसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावस्तु उभयोः परमेश्वरातिरिक्ते समानम्. जगत् परमेश्वररूपो विषयी, तदतिरिक्तः संसारो मायिकः. इहतु**

शुद्धबुद्धमुक्तचैतन्यमात्राद् घटादिप्रपञ्चोऽपि मायिकः इति. किञ्च मायिकरजतादिसमुत्पादेऽपि परमेश्वरेच्छा कारणम् इति वक्तव्यमेव, तदिच्छयैव व्यामोहोत्पादात्. अतो द्विधा सृष्टिकल्पनं गौरवग्रस्तं लाघवात् मायैव ईश्वराधीना तदिच्छया जगत् निर्मातु'' इत्यत्र वाल्लभानाम् अभिप्रायस्तु एवं निरूपयितुं शक्यते यत् मायावादिमते नहि माया ब्रह्मानधिष्ठिता जगद्भ्रमोत्पादने स्वतःशक्ता नच ब्रह्मापि मायां विना स्वतएव जगदुत्पत्त्यै अलं, स्वीकृतन्तु ब्रह्मणो ''एकमेवाद्वितीयं'' वचनानुरोधेन अनन्यत्वमपि. तस्मात् कारणद्वयगौरवग्रस्तमायावादापेक्षया अनन्यब्रह्ममात्रकारणत्वाङ्गीकारेण ब्रह्मवादएव विचारलाघवम्.

यच्चापि प्रतिपादितं द्विवेदिमहाभागैः **''व्यावहारिकज्ञानप्रमात्मकज्ञानाभ्यां च 'इदं रजतम्' इत्यादिज्ञाने विशेषो वक्तव्यः? अन्यथा तेषामपि प्रमात्वं न स्यात्. तेषां ज्ञानानां प्रमात्वेन अबाधितविषयकत्वात् परमात्मनि घटत्वादिभेदबुद्धयोऽपि मोक्षजनिका स्युः''** तत्र भगवद्गीतायां भगवत्येव विश्वरूपदर्शनफलश्रुतौ **''सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि''** इत्यारभ्य **''भक्त्यात्वनन्यया शक्य अहम् <u>एवंविधो</u> अर्जुन! <u>ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन</u> प्रवेष्टुं च''** (भग.गीता.११।५२-५५) इति वचनानुरोधाद् एवंविधभेदबुद्ध्या नाम निखिलं विश्वं परमात्मनि परमात्मनैव सृष्टं स्थितं लीयमानं चेति तत्त्वतो ज्ञातुं दिव्यचक्षुषा च द्रष्टुम् अन्तेतु प्रवेष्टुमपि तदैव शक्यं यदा अनन्या भक्तिः तस्मिन् स्याद्. तस्माद् भगवत्प्रदत्तदिव्यदृष्ट्यातु घटत्वादिभेदबुद्धिरपि मोक्षजनिका भवितुमर्हत्येव. इह दिव्यचक्षुप्रदाने न तावद् भगवति विश्वं नासीद् नास्ति नापि भविष्यति इत्येतादृशं बाधज्ञानं वर्णितं किमुत निखिलमपि तत्रैव आसीत् तत्रैव अस्ति तत्रैव च भविष्यति इति ऐतदात्म्यज्ञानमेव श्रीकण्ठोक्तं समुपलभ्यते. तस्मादपि उपपद्यतेएव अयं ब्रह्मवादः.

ख्यातिवादकृतां श्रीपुरुषोत्तमानां **''संस्कारेण स्मृतिवत् संस्कारप्राबल्येन उद्बोधकादिसामग्रीप्राबल्येन वा मिथ्याख्यानस्यापि उपपत्तौ अप्रयोजकत्वाद् गुरुत्वात् च अनिर्वचनीयरजताङ्गीकारस्य व्यर्थत्वाद्''** इत्युक्तौ द्विवेदिमहाभागैः यत् **''संस्कारप्राबल्यात् प्रबलस्मृतिरेव भवन्ती दृश्यते. अन्यथा प्रबलस्मृतिः**

निर्हेतुका स्यात्. संस्कारप्राबल्याद् भ्रमएव भवेद् न दृढा स्मृतिः. तस्माद् यथानुभवं दोषोऽपि सहकारिकारणं वक्तव्यम्, अन्यथा अदुष्टसाधनस्यापि भ्रमप्रसङ्गात्. किञ्च, संस्कारप्राबल्यस्य दोषत्वमपि अन्यथाकारत्वरूपं प्रतिबन्धकत्वरूपं वा न सङ्घटते'' इति दोषोद्भावनं कृतं तत्र मन्ये श्रीपुरुषोत्तमानां 'वा'निपातप्रयोगो न विकल्पार्थको अपितु समुच्चयार्थको वा अनवक्लृप्त्यर्थको वा बोध्यः. तस्मात् न केवलं संस्कारप्राबल्यं नापि केवलम् उद्बोधकादिसामग्रीप्राबल्यं भ्रमहेतुतया श्रीपुरुषोत्तमाः आपादयन्ति प्रत्युत तदुभयप्राबल्यं तदन्यतरप्राबल्यं वेति निष्कर्षः. तस्मात् ''संस्कारप्राबल्यात् प्रबलस्मृतिरेव भवन्ती दृश्यते. अन्यथा प्रबलस्मृतिः निर्हेतुका स्यात्. संस्कारप्राबल्याद् भ्रमएव भवेद् न दृढा स्मृतिः. तस्माद् यथानुभवं दोषोऽपि सहकारिकारणं वक्तव्यम्, अन्यथा अदुष्टसाधनस्यापि भ्रमप्रसङ्गाद्'' इत्यापत्तिः अनुचितैव. यत्पुनः ''किञ्च संस्कारप्राबल्यस्य दोषत्वमपि अन्यथाकारत्वरूपं प्रतिबन्धकत्वरूपं वा न सङ्घटते'' इति यद् उक्तं तत्तु भगवत्पादानां तद्व्याख्याकाराणां च—

> ''आह कोयम् अध्यासो नामेति उच्यते 'स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः''(अध्यासभाष्यं), ''तत्र 'परत्र' इत्युक्ते अर्थात् परस्य अवभासमानता सिद्धा. तस्य विशेषणं 'स्मृतिरूपत्वम्' इति... स्मर्यमाणरूपमिव रूपं यस्य न पुनः स्मर्यतएव, स्पष्टं पुरोवस्थिततत्वाभासनात्. 'पूर्वदृष्टावभासः' इति उपपत्तिः स्मृतिरूपत्वे. नहि पूर्वम् अदृष्टस्य शुक्तिसम्प्रयोगे रजतम् अवभासते... कथं पुनः स्मृतिरूपत्वं? पूर्वप्रमाणद्वारसमुत्थत्वात्. नहि असम्प्रयुक्तावभासिनः पूर्वप्रवृत्ततद्विषयप्रमाणद्वारसमुत्थत्वम् अन्तरेण समुद्भवः सम्भवति(पञ्चपादिका), ''अर्थाभावे कथम् अपरोक्षा संविद्? इति चेत् न, यथासंविदवभासाधीनत्वाद् अर्थसत्तानिश्चयस्य. नहि अर्थसत्तानिश्चयाधीनः संवित्सत्तानिश्चयः''(पं.पा.विवरणम्), ''अवसन्नो अवमतो वा भासो अवभासः. प्रत्ययान्तरबाधश्च अस्य अवसादो

> अवमानो वा. तस्य इदम् उपव्याख्यानं **'पूर्वदृष्ट'** इति... **मिथ्याप्रत्ययः च आरोपविषयारोपरीणयस्य मिथुनमन्तरेण न भवतीति पूर्वदृष्टग्रहणेन आरोपणीयम् उपस्थापयति... तत्र पूर्वदृष्टं स्वरूपेण सदपि आरोपणीयतया अनिर्वाच्यमिति अनृतम्''** (भामती).

इत्येवमादिभिः अनिर्वचनीयख्यातिवादिनां वचनैरपि श्रीपुरुषोत्तमोक्तस्यैव उपोद्बलनात् न युक्तम्. नहि प्रतिभासमात्रशरीरस्य सतो वा, असतो वा, सदसद्विलक्षणस्य मिथ्याभूतस्य वा रजतस्य स्वावभासहेतुता युक्तेति न अनिर्वनीयख्यातिहेतुतया अनिर्वनीयरजतसिद्धिः सम्भवदुक्तिका. मिथ्यावभासस्यतु मिथ्यार्थोत्पत्तिहेतुता किल अपरिहार्यैव. सच मिथ्यावभासः परत्र पूर्वदृष्टावभासः स्मृतिरूपः चेत् श्रीपुरुषोत्तमानां **''संस्कारेण स्मृतिवत् संस्कारप्राबल्येन उद्बोधकादिसामग्रीप्राबल्येन वा मिथ्याख्यानस्यापि उपपत्तौ अप्रयोजकत्वाद् गुरुत्वात् च अनिर्वचनीयरजताङ्गीकारस्य व्यर्थत्वाद्''** इति वाचोयुक्तिः युक्ततरैव स्यात्. क्लृप्तैरेव कारणैः भ्रान्तिनिर्वाहे अक्लृप्तकारणकल्पनायाः दोषग्रस्तत्वात्. नहि रजतानिर्वचनीयता रजतावभासकालसमानाधिकरणा अवबुद्ध्यते, **''असच्चेन्न प्रतीयेत सच्चेन्न बाध्येत प्रतीयते च बाध्यते च तस्मात् सदसद्विलक्षणम् अनिर्वचनीयं रजतम्'' इति अन्यथानुपपत्तिलभ्यैव सा. तस्माद् नहि अनिर्वचनीयं रजतम् अनिर्वचनीयख्यात्यालम्बनतया तद्धेतुतया वा सिद्ध्यति. प्रतीतिबाधा-न्यथानुपपत्त्यातु सिद्ध्यद् भ्रान्तिज्ञानस्य प्रथमकोट्यां न स्वप्रतीतिकालसिद्धा. नापि तद्द्वितीयकोट्यां बाधज्ञानकालसिद्धा वा, ''उत्तरकालीनो 'नास्त्यत्र रजतम्' इति प्रत्ययः परमार्थरजतविषयः''** (विव.प्रमे.संग्र.वर्ण.१।अनु.४७/) इति अभ्युगमात्. तृतीयस्यान्तु प्रतीतिबाधोभयानुव्यवसायकोट्यां भासमानं सत्, लाघवात् पूर्वदृष्टस्य सतो रजतस्यैव अत्यन्ताभावसाधकं भवद् न त्रैकालिकनिषेधप्रतियो-गिताम् आवहति, येन अनिर्वचनीयत्वम् आत्मनः प्रकाशयेत्.

''निर्गमेण चैतन्यत्रयाभेदाङ्गीकारोऽपि व्यापकात्मवादमेव आत्मवादं च निरुणद्धि'' इति आक्षेपनिरसनाय द्विवेदिमहाभागाः कथयन्ति **''तदपि अनालोचितपराभिसन्धितामात्रम्. सर्वत्र व्यापकस्य चैतन्यरूपस्य ब्रह्मणो**

अन्तःकरणे वृत्तौ घटादौ च तदावरणस्य अज्ञानशक्तिरूपस्य बहिर्देशे निर्गतवृत्त्या आवरणभङ्गमात्रं क्रियते. वस्तुतो अभिन्नस्यापि चैतन्यस्य अन्तःकरणादिवृत्त्यादिभेदाद् भेदोपचारात्. तस्मान् न अस्ति व्यापकात्मवादविरोधः'' इति तत्र इदं पृष्टव्यं भवति : प्रातिभासिकं रजतं न तावत् प्रमात्रवच्छिन्नचैतन्यभास्यं, नच विषयावच्छिन्नचैतन्यभास्यं, नापि चक्षुःद्वारा निर्गतप्रमाणवृत्त्यच्छिन्नचैतन्यभास्यं, तस्य साक्षिभास्यत्वाभ्युपगमात्. साक्षिचैतन्यस्य व्यापकत्वात् सर्वदा सर्वत्र विद्यमानत्वात् च एवमपि ऐक्याद् उपाधिमात्रेण तत्र भेदोपचाराद् भ्रान्तिज्ञानात् पूर्वमपि तत्रैव रजतस्य, व्यावहारिकी वा प्रातिभासिकी वा सत्तास्वीकारादपि, विद्यमानत्वात् सार्वदिकी रजतभ्रान्तिः दुष्परिहरा. अथ कादाचित्कत्वोपपत्तये औपाधिकचैतन्यत्रयस्य हेतुताकल्पने तेनैव तत् सिद्ध्यतु किमन्तर्गडुना साक्षिणा ? इति हेतोः श्रीपुरुषोत्तमानां वचनं **''व्यापकात्मवादमेव निरुणद्धि''** इति. यद्यपि वाल्लभैरपि करणदोषस्य हेतुत्वम् अङ्गीकृतं तथापि न चतुर्थकोटिरूपम् अनिर्वचनीयरजतं स्वीकृत्य स्वीकर्तुं वेति तत्रैव दोषाणाम् अन्यथासिद्धिप्रदर्शनाय न सर्वथैव दोषानङ्गीकरणायैव.

यत्तु **'अन्यख्याति'पदेन यदि पुरोवर्तिनो अन्यस्य ख्यातिः इति अर्थः, तर्हि सर्वे ख्यातिवादिनः पुरोवर्तिपदार्थाद् अन्यस्यैव ख्यातिं स्वीकुर्वन्ति. अतो नामापि न विशेषाभिधायकम् अस्ति''** तत्र इदम् अवधेयं भवति नहि वेदान्तशास्त्रं अनन्योत्प्रेक्षितविलक्षणवस्तूत्प्रेक्षणार्थं प्रवृत्तं किमुत शास्त्रव्याख्यानार्थमेव यथाहि भगवत्पादाअपि सुष्ठूपपादयन्ति **''वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनार्थत्वात् सूत्राणां वेदान्तवाक्यानि हि सूत्रैः उदाहृत्य विचार्यन्ते. वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिर्वृत्ता हि ब्रह्मावगतिः, नानुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्ता''** (ब्र.सू.भा.१।१।२). ततश्च भगवत्पादैः अनुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्ता वेदान्तवाक्यार्थावगतिः नाङ्गीक्रियतइति वाल्लभैः आत्मवैलक्षण्यख्यापनाय वेदान्तवाक्यार्थावगति अनुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्तैव अङ्गीकरणीया इति निर्बन्धो! वेदान्तशास्त्रे हि ब्रह्मैव जिज्ञास्यते न विलक्षणं वस्तु! ब्रह्मणः **''तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति''** श्रुत्युक्तरीत्या सर्वेष्वपि भासमानेषु पदार्थेषु सत्त्वेन सामान्यलक्षणवत्त्वात् सर्वेषु भासमानवस्तुसाक्षिभूतचैतन्येषु चित्त्वेनापि सामान्यलक्षणवत्त्वात्, सर्वेषु भासमानेषु सुखेषु आनन्दत्वेनापि सामान्यलक्षणवत्त्वात् इति न किञ्चिदेतद्.

मङ्गलश्लोके **''निवर्तते च यद्बोधाद्''**इति उक्तम् तत् कथं सङ्गच्छेत? इति प्रश्ने द्विवेदिमहाभागाः वदन्ति **''नहि भगवद्बोधादेव रजतं निर्वतते अपितु 'न इदं रजतं शुक्तिः इयम्' इत्यादिविशिष्टप्रमाज्ञानादपि इति सर्वानुभवसिद्धम्. यदिच प्रकृतं जगत् सर्वं भगवत्स्वरूपमेव इति मन्यसे तदापि न स्वरूपेण भगवद्रूपा शुक्तिः रजतस्य निवर्तिका अपितु साक्षात्कृतैव. साक्षात्कृतापि शुक्तिः तेनैव न भगवत्त्वेनैव. यद्विषयकम् अज्ञानं यदधिकरणकं यदवच्छिन्नं तादृशेनैव ज्ञानेन निवर्तेत. अन्यथा घटादिज्ञानादपि रजतज्ञानं निवर्तेत, तस्यापि भगवद्विषयकत्वात्. तस्माद् शुक्तित्वेन रजताभावत्वेन वा अधिष्ठानसाक्षात्कारएव निवर्तकः''** इति तत्र व्यावहारिकेषु भ्रमेषु 'यद्बोधाद्' इत्यस्य न भगवद्विषयकबोधाद् इति अर्थः किन्तु **''सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मत्तः स्मृतिः ज्ञानम् अपोहनं च''** (भग.गीता.१५।१५) इति भगवद्वचनसिद्धाद् भगवत्प्रदत्ततत्तदधिष्ठानविषयकज्ञानाद् इत्येव अर्थः. पारमात्मिकेषु विषयेषुतु 'यद्बोधाद्' इत्यत्र यस्य भगवतो बोधाद् इत्यप्यर्थो युक्ततरएव.

किञ्च अन्यख्यातिवादिभिः **तद् रजतं किं सद् असद् उभयं वा?** इति प्रश्नस्य समाधानम् इदमेव दातव्यं यत् **''नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः''** (भग.गीता.२।१६) यद् यत्र भगवल्लीलेच्छया तिरोहितं तस्य तत्र प्रतीतिः भ्रान्तिः यद् यत्र न तिरोहितं तस्य तत्र प्रतीतिस्तु प्रमैव. प्रमाभ्रमयोः उभयोरपि विषयस्तु सन्नेव न जातु असन् नापि सदसद्विलक्षणः. केवलाद्वैतवादिनां मायेव अस्माकं ब्रह्मैव अघटितघटनापटु कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुं च समर्थम्! इति किम् इह अनुपपद्येत? अतोऽपि अनिर्वचनीयं रजतं न मन्तव्यं, व्यामोहिकया भगवन्मायया परत्र पूर्वदृष्टस्य अन्यस्य अवभासरूपायाः स्मृतिरूपायाः अन्यख्यातेः निष्प्रत्यूहत्वाद् अनिर्वचनीयख्यातेश्च अनावश्यकत्वादपि.

इति सर्वशास्त्रविचारसरणीप्रचारप्रवर्धने बद्धादरैः वाराणसेय-सम्पूर्णानन्द-विश्वविद्यालये वेदान्तविभागाध्यक्षपदम् अलंकुर्वाणैः श्रीपारसनाथमहाभागैः अन्यख्या-त्यनिर्वचनीयख्यात्योः तुलनात्मकविमर्शे अन्यख्यात्युपरि स्वतएव सम्भावितानाम् आक्षेपाणां स्वयमेव यद्यपि निरसनौदार्यस्य प्रकाशनं कृतमेव, येन वयं शुद्धाद्वैतवादिनो

स्वकीयम् अतीवाधमर्ण्यं विज्ञापयितुं विवशीकृताअपि, स्वसम्प्रदायदृष्ट्या यत्किञ्चिद् विवक्षितम् इह आसीत् तदेकनिरूपणप्रयोजनम् इदं संगोष्ठ्युत्तरलेखनम् इह सम्पूरयामि.



चर्चा

अन्यख्यात्यन्यथाख्याती

डॉ. श्रीपारसनाथ द्विवेदी

के.ई.देवनाथन् : अनिर्वचनीयख्यातिविषये अनिर्वचनीयो रजतादिपदार्थो जायते इति अङ्गीक्रियते. तत्र अनिर्वचनीयं रजतं पुरोवर्तिनि शुक्त्यविच्छिन्नचैतन्ये यद् जायते तत्तु साक्षिभास्यम् इति स्वीक्रियते. तर्हि तन्मूलभूता या अविद्या 'माया'सञ्ज्ञिता उपादानभूता मायापि साक्षिभास्यैव भवति. इदानीं, ''रजतं जानामि'' इति साक्षिणि यत् रजतवृत्तिः भासते सातु भ्रमः. तर्हि साक्षी कुतो भ्रमो न भवति? अनिर्वचनीयाविद्याविषयकत्वात् साक्षिणः कुतो भ्रमत्वं नास्ति ?

पारसनाथ द्विवेदी : साक्षीतु चैतन्यं साक्षाद् द्रष्टृ विद्याविद्योभयोरपि. अविद्याविषयकत्वं न भ्रमत्वे प्रयोजकम् अपितु अविद्यादोषादि-जन्यत्वम्.

के.ई.देवनाथन् : तत्तु ज्ञायते. तद् अनिर्वचनीयं पदार्थं विषयीकरोति. को भेदो रजतविषयकसाक्षिणः? रजतवियषकं ज्ञानं भ्रमः चेद् रजताद्यनिर्वचनीयविषयकं साक्षिचैतन्यं कुतो भ्रमो न ?

पारसनाथ द्विवेदी : ज्ञाततया अज्ञाततया वा सर्वं साक्षिभास्यम् इति सिद्धान्तः. न केवलम् अनिर्वचनीयं विषयमेव प्रकाशयति. सर्वमेव प्रकाशयति किन्तु वृत्त्याद्यपेक्षया यद् भास्यते तत् साक्षिभास्यम्. तदनपेक्षया यद् भास्यते तत् केवलसाक्षिभास्यम् उक्तम्.

के.ई.देवनाथन् : तथा नास्ति. शुक्त्यादिकं ज्ञाततया...

पारसनाथ द्विवेदी : केवलसाक्षिभास्यम् अन्यत्. यत्र वृत्त्यादिकम् अपेक्ष्य साक्षादेव साक्षिणा भासते तद् साक्षिभास्यम् इत्थं सर्वमेव

साक्षिणा भासते.

के.ई.देवनाथन् : भ्रमपदार्थः कः ? रजतविषयकं ज्ञानं भ्रमः इति उच्यते. तर्हि रजतमूलाविद्याविषयकं ज्ञानं भ्रमः कुतो न भवति ?

पारसनाथ द्विवेदी : भ्रमो अविद्यावृत्तिः नतु अन्तःकरणवृत्तिः. बुद्धिवृत्तिः भ्रमो न अङ्गीक्रियते; अपितु, अविद्यायाः परिणामरूपः. अविद्यैव रजताकारेण रजतकारेण च परिणमते. अतः सर्वएव भ्रमः आविद्यकः नतु बुद्धिवृत्तिः. बुद्धिः अत्र अन्तःकरणं ...अन्तःकरणवृत्तिः स्यात् तर्हि प्रमाणं स्यात्. अतो अविद्यापरिणामएव भ्रमत्वविषयत्वम्.

के.ई.देवनाथन् : मया एवं ज्ञातम् अस्ति : अनिर्वचनीयविषयकत्वं भ्रमत्वे न प्रयोजकम्.

पारसनाथ द्विवेदी : नैव प्रयोजकम्.

के.ई.देवनाथन् : आविद्यकत्वं भ्रमत्वे प्रयोजकम्.

पारसनाथ द्विवेदी : भ्रमत्वे प्रयोजकम् अविद्या.

के.ई.देवनाथन् : 'प्रयोजकं'नाम यज् ज्ञानम् अनिर्वचनीयविषयकं तत्तु भ्रमः इति न नियमः. भवताम् अनुवादः क्रियते मया. अनिर्वचनीयविषयकत्वादेव इदं ज्ञानं भ्रमः इति न वक्तुं शक्यते.

पारसनाथ द्विवेदी : भ्रमः पृथक् प्रमा पृथक्.

के.ई.देवनाथन् : अवगतम्. अनिर्वचनीयविषकत्वं न प्रयोजकम्.

सुधांशुशेखर शास्त्री : रजतं भ्रमात्मकम्. अतो रजतविषयकत्वेन रजतज्ञानस्यापि भ्रमात्मकत्वम्. तथैव रजतविषयकत्वात् साक्षिणोऽपि भ्रमत्वं कुतो नास्ति इति प्रश्नः.

पारसनाथ द्विवेदी : साक्षी चिद्रूपः. तत्र भ्रमत्वं नास्ति. नहि रजतविषयकत्वादेव रजतज्ञानस्य भमत्वं स्वीक्रियते येन तथा प्रश्नो भवेत् अपितु अविद्यापरिणामत्वदोषजन्यत्वमपि हेतुः.

सुधांशुशेखर शास्त्री : अद्वैतिनां मते किञ्चिदपि यदि विशिष्टं स्यात् तर्हि तद्विशिष्टरूपत्वेन तस्य भ्रमत्वाङ्गीकारेऽपि स्वरूपेण पारमार्थि-

कत्वं वर्तते. अतो नास्ति कश्चित् तत्र विवाद: इति मम मति:. ...त्युपहितत्वेन ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वम् अङ्गीक्रियते उपहितत्वेन रूपेण. स्वरूपत: तस्य सत्यत्वम्. तथैव अत्रापि यदि भ्रमविषयकत्वेन यदि मिथ्यात्वम् आपाद्यते तर्हि इष्टापत्ति: किन्तु स्वरूपेण साक्षिण: सत्यत्वम्.

के.ई.देवनाथन् : सर्वमेव वस्तुजातं...

बलिराम शुक्ल : मम एक: प्रश्न:. यदि अविद्योपादानकत्वम् अनिर्वचनीयरजते अस्ति तथैव सत्यरजतेऽपि अविद्योपादानकत्वं स्वीक्रियते अद्वैतवादिभि:. तर्हि व्यवहारे अनयो: द्वयो: ज्ञानयो: भेद: कथं कर्तुं शक्यते इति मम प्रश्न:.

पारसनाथ द्विवेदी : भेदो अस्ति. तत्र अस्ति अविद्याद्वयी मूलाविद्या तूलाविद्या चेति. मूलाविद्या व्यावहारिकवस्तूपादानभूता. अनुभूयमानेषु पदार्थेषु केचन पदार्था: व्यावहारिका: इति अङ्गीक्रियते केचन पदार्था: प्रातिभासिका: इति च. तत्र लक्षणं क्रियते, ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वं व्यवहारिकत्वम्. तत्र वास्तविकरज-तस्य लौकिक-परमार्थभूतस्य नहि ‘‘नेदं रजतम्’’इत्याकारेण ज्ञानेन बाधो दृश्यते अपितु ब्रह्मप्रमया बाध्यते. तस्मात् तत्र व्यहारिकत्वम्. अत्रच पुरोवर्तिनं यत् प्रतिभासिकं रजतं तस्य ‘‘नेदं रजतम्’’ अथवा ‘‘इयं शुक्ति:’’ इत्याकारकसाक्षात्कृतज्ञानेन बाधो दृश्यते. अत: तत्र प्रातिभासिकत्वम्. प्रतिभासमात्रशरीरत्वाद् उत्तरकालेन बाधित-त्वात् च ब्रह्मप्रमातिरिक्तप्रमया बाध्यमानत्वात् च. उभयो: भेदो अद्वैतसिद्धान्ते अङ्गीक्रियते. यद्यपि तदपि आविद्यकम्. अविद्यामयत्वे मायामयत्वे नास्ति नियम: किन्तु तथाविधबाधाबाधाभ्यां किञ्चित्कालस्थायि प्रातिभासिकम्. तच्च मोक्षपर्यन्तं स्थायि. एवम् अस्ति.

सुधांशुशेखर शास्त्री : परिभाषायाम् अन्यदपि समाधानम्. आगन्तुकदोषजन्यत्वं प्रातिभासिके, अनादिदोषजन्यत्वं व्यावहारिके इति तत्र वर्तते.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : अनिर्वचनीयख्यातौ यथा भुजङ्गो भाति कस्यचित् कृते भारामाला इत्यादिकमपि. तर्हि आविद्यकी वासना पृथक् - पृथक् कथं व्यवहर्तुं शक्यते ?

पारसनाथ द्विवेदी : तत्र रागादिरपि हेतु:. अन्ये सादृश्य-चाकचक्यादिदोष-रागादिसंस्कारहेतुवशात् कस्याञ्चिदेव शुक्तौ कस्यचिद् रजतस्य भ्रम:. कस्याञ्चिद् अन्यस्य उक्तहेतुवशात् रज्जभारामालादिभ्रम: यत्र रजतस्यापि भ्रम:. दशविधानाम् पुरुषाणाम् दशविधमेव तत्र रजतं जायते नतु एकं रजतम्.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तर्हि भ्रमस्य उपादानत्वेन किं गृह्यते ?

पारसनाथ द्विवेदी : अविद्या.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तर्हि अविद्ययैव यदि कार्यं सेत्स्यति अन्यकारणस्य न आवश्यकता.

पारसनाथ द्विवेदी : प्रतिपुरुषम् अविद्याभेद:. ''शुक्तिं न जानामि'' इत्याकारकम् अज्ञानम् अविद्या. ''शुक्तिं न जानामि'' इत्याकरकम् अज्ञानं प्रतिपुरुषं भिद्यते. अत: ''शुक्तिं न जानामि'' इत्याकारिका या अविद्या शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यनिष्ठा सा प्रतिपुरुषं भिद्यते अतो यस्य-यस्य यादृशो अनुराग: सादृश्यं चाकचक्यादिदोष: तस्य-तस्य तथा प्रतीति: भवति. नहि एकैव अविद्या सर्वेषां कृते.

प्रह्लादाचार : ''इदं रजतम्''इति यो भ्रमो मिथ्यारजतज्ञानस्य सत्यरजतज्ञानस्य को विशेष: इति प्रश्न: तै: उद्भावित:, भवद्भिश्च समाधानं विहितम्. तूलाविद्योपादानकं रजतं हि 'मिथ्यारजतम्' उच्यते. मूलाविद्योपादानकं भवति सत्यं रजतम् इति अयं तयो: विशेष:. अपिच ब्रह्मेतरज्ञानेन बाध्यं भवति तूलाविद्योपादानकं रजतम्. ब्रह्मज्ञानमात्रबाध्यं भवति मूलाविद्योपादानकं रजतम्. अपिच आगन्तुकदोषन्यत्वम् अस्ति मिथ्यारजतस्य, अनागन्तुकदोषो 'मूलाविद्या'ख्यो दोष:. तादृशदोषजन्यत्वम् अस्ति सत्यरजतस्य इत्येवं रीत्या अनेके विशेषा: अनयो:

मध्ये सन्ति इति हेतोः भेदो वक्तुं शक्यते इति उक्तम्. मन्ये यद्यपि एते विशेषाः वस्तुस्वभावे किमपि वैचित्र्यं नैव आपादयन्ति. अद्वैतसिद्धान्तएव उभयोः मिथ्यात्वं स्वीकृतम्. पारमार्थिकसत्यत्वम् उभयोः नास्ति. उभयोरपि मिथ्यात्वमेव. मिथ्यात्वं च सद्विलक्षणत्वं वा प्रितिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिकत्वं वा ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा. किंवा भवतु तत् सर्वं उभयत्रापि वर्तते. वस्तुतस्तु विश्वमिथ्यात्वसाध-कानुमाने शुक्ति-रजतमेव दृष्टान्तीक्रियते. अतः तदेव मिथ्यात्वम् अत्रापि स्वीकृतम् वर्तते. एवञ्च ये विशेषाः भवद्भिः प्रतिपादिताः सन्ति तैः विशेषैः वस्तुस्वभावे वैचित्र्यं नैव आपादितं वर्तते. किन्तु केचन विशेषाः कश्चन भ्रमः सद्यः निवर्तते, अपरो भ्रमो दीर्घकालानन्तरं निवर्तते. तावता तयोः भ्रमत्वं नास्ति इति न. भ्रमत्वम् उभयत्र वर्ततएव. अथापि केचन विशेषाः लक्षितुं शक्यते इत्येव भवताम् अभिप्रायः इति अहं मन्ये. अतो व्यावहारिकं रजतम् इति एकस्य व्यवहारः प्रातिभासिकं रजतम् इति अपरस्य व्यवहारः. एवं रीत्या लोके अनभूयमानं तयोः किमपि वैलक्षण्यं प्रतिपादयितुं शक्यते. वस्तुतस्तु उभयोरेव मिथ्यात्वं समानमेव. उभयोरपि ज्ञानयोः भ्रमत्वं अद्वैतसिद्धान्ते अङ्गीकृतं वर्ततएव इति मे मतिः. अथापि अस्माकं जिज्ञासाविषयीभूताः अन्ये केचिद् विषयाः सन्ति अत्र.

"चक्षुषा रजतं पश्यामि" इति अस्माकम् अनुभवः. मिथ्यारजतस्थलेऽपि एवम् अनुभवः. "रजतज्ञानम् इदं चाक्षुषम्" इत्येव अनुभवः. अस्य ज्ञानस्य बाधः कदापि नास्ति. "नेदं रजतम्"इति बाधानन्तरमपि मया चक्षुषा किमपि मिथ्या रजतं दृष्टम् इत्यत्र बाधो नास्ति परन्तु अद्वैतसिद्धान्ते अस्य ज्ञानस्य साक्षिरूपत्वम् अङ्गीकृतम्. इदं रजतं 'साक्षिग्राह्यम्' इति उच्यते. सत्यरजतस्थले

यथा सत्यस्य रजतस्य चाक्षुषत्वम् अनुभूयते मिथ्यारजतस्थलेऽपि तस्य रजतस्य चाक्षुषत्वम् अनुभूयते. अनुभवे विशेषः कोऽपि नास्ति. एवं सति एकस्य साक्षिसिद्धत्वम् अन्यस्य च चाक्षुषत्वं कथम् उपवर्ण्यते ? इति कश्चन प्रश्नः.

अन्यश्च प्रश्नो मन्ये अत्रैव अन्तर्गतः. अस्य ज्ञानस्य इन्द्रियसन्निकर्षजन्यत्वन्तु निराकृतं भवति यदि रजतस्य साक्षिग्राह्यत्वं स्वीक्रियते. शुक्तावेव इन्द्रियसन्निकर्षो जातः प्रातिभासिकस्य रजतस्य प्रतिभासमात्रस्वरूपत्वात् प्रतिभासस्य तु आन्तरत्वात् प्रातिभासिके रजते चक्षुरिन्द्रियसन्निकर्षः सर्वथा असम्भावितः. किन्तु साक्षिणा तद्रजतं ग्रह्यते इति वक्तुं शक्यम्. यतोहि प्रातिभासिकं रजतम् आन्तरं भवति. आन्तरस्य सुख-दुःखादेः यथा साक्षिग्राह्यत्वं तथा अस्यापि आविद्यकस्य रजतस्य साक्षिग्राह्यत्वं सर्वथा उपपन्नं भवति. अतः चक्षुःसन्निकर्षः असम्भावितो अस्मिन् आविद्यके रजते. अतः ''चक्षुषा इदं रजतं पश्यामि'' इत्येवम् अनुभवस्य का गतिः अद्वैतसिद्धान्ते ? इति प्रश्नः.

पारसनाथ द्विवेदी : चक्षुषा गोचरीकृतायां शुक्तौ. रजतं तादात्म्यापन्नम् इति हेतोः ''चक्षुषा रजतं पश्यामि'' इति भवति प्रत्ययः इति मया लिखितम्. ननु रजतं चक्षुगोचरः इति हेतोः चक्षुर्गोचरीभूतायां शुक्तौ रजतं तादात्म्यापन्नम् इदमर्थे तादात्म्यापन्नत्वादेव रजतं पश्यामि इति भवति प्रत्ययः.

के.ई.देवनाथन् : आचार्याः ! तादात्म्यापन्नत्वं व्यावहारिकरजते अनिर्वचनीयरजतस्य भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : तत्र तादात्म्यापन्नत्वं नास्ति. अधिष्ठाने शुक्तौ इदन्त्वेन ज्ञायमानायां तत्तादात्म्यम्.

के.ई.देवनाथन् : 'तादात्म्यं' नाम भेदसहः कश्चिद् अभेदः. सतु अनयोः शुक्ति-रजतयोः कथं भवति ? अनिर्वचनीयरजतस्य पुरोवर्तिन्या शुक्त्या कथं तादात्म्यम् ?

पारसनाथ द्विवेदी : अतएव यतः शुक्तिविषयिणी या अविद्या सा शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यनिष्ठा. शुक्तिरपि तादात्म्येन तत्रैव अध्यस्ता. तत्रैव शुक्तिविषयिणी अविद्यापि तादात्म्येन अध्यस्ता. अतः शुक्तिविषयिका अविद्या रजतरूपेण परिणतेति भवति इदमर्थतादात्म्यापन्नं रजतम्.

बलिराम शुक्ल : तादात्म्यापन्नं तत्रैव अनिर्वचनीयरजतं

के.ई.देवनाथन् : शुक्तिविषयिण्याः अविद्यायाः उपादेयं भवति रजतम्. उपादानोपादेययोः अभेदः, तदभिन्नाभिन्नत्वन्यायेन.

पारसनाथ द्विवेदी : इदमित्याकारकं ज्ञानं चाक्षुषञ्च अन्तःकरणवृत्तिश्च.

के.ई.देवनाथन् : तेषाम् प्रश्नो अयम् आसीत् : ''रजतम् पश्यामि'' इति अनुभवो वर्तते. तस्य उत्तरत्र बाधो नास्ति. तर्हि रजतांशे भवद्भिः साक्षिभास्यत्वम् उच्यते चेदपि रजतविषयकचाक्षुषांशे कथं निर्वाहः कर्तुं शक्यते ? इति.

पारसनाथ द्विवेदी : उत्तरकाले बाधो नास्तीति न वक्तव्यम्. ''नेदं रजतम्'' इति ज्ञानेन अविद्यापरिणामभूतयोः रजततद्भानस्य च बाधो भवत्येव.

बलिराम शुक्ल : आभ्यन्तरविषयानाम्...

पारसनाथ द्विवेदी : उत्तरज्ञानेन पूर्वज्ञानस्य बाधः सर्वैः अङ्गीक्रियते. एवञ्च शुक्तिनिश्चयेन उत्तरकालिकेन रजतस्य तद्गोचरभ्रमस्य च बाधो भवत्येव.

के.ई.देवनाथन् : अतः तद्विषयकं चाक्षुषत्वं कथम् ?

सुधांशुशेखर शास्त्री : तादात्म्यपन्नतया गृह्यते अतः ''चक्षुषा पश्यामि'' इति अनुभवो भवितुम् अर्हति.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : उत्तरत्र बाधः कथं नास्ति ? रजतसदृशम् अनुभूतम् इति बाधस्तु भवत्येव.

के.ई.देवनाथन् : रजतस्य बाधो भवति. चाक्षुषज्ञानस्य तु बाधो नास्ति.

बलिराम शुक्ल : चाक्षुषज्ञानन्तु तत्र भवत्येव. तादात्म्यापन्नरजतस्यैव तत्र भानं भवति, अविद्याजन्यत्वात्.

पारसनाथ द्विवेदी : न्यायमतेऽपि पूर्वज्ञानस्य उत्तरज्ञानेन बाधो भवति. तथैव अत्रापि भविष्यति. संस्कारमात्रावशेषो भवति. भवतु नाम. तेन स्मृतिः भविष्यति ''मया रजतं दृष्टम्'' इत्याकारिका. ज्ञानेन ज्ञानस्य बाधस्तु अङ्गीक्रियतएव.

प्रह्लादाचार : नहि. ज्ञानयोः उत्तरज्ञानेन पूर्वज्ञानस्य यो नाशः स न मिथ्यात्वापादकः.

पारसनाथ द्विवेदी : ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाद् मिथ्यात्वापादकत्वं तत्र अङ्गीक्रियते. स्वाश्रयनिष्ठत्वात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूपं मिथ्यात्वन्तु तत्र अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : 'बाध'शब्दस्तु अद्वैतिभिः नाशपर्यायतया उच्यते. नैयायिकैस्तु उत्पत्तिविघटकतया उच्यते. भेदो वर्तते.

सुधांशुशेखर शास्त्री : ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहरूपज्ञाननिवर्त्यत्वम्. तादृशं ज्ञाननिवर्त्यत्वं मिथ्यात्वम् अङ्गीक्रियते.

प्रह्लादाचार : एवं. नतु उत्तरज्ञाननिवर्त्यत्वं पूर्वज्ञानस्य भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : अन्यख्यातिविषये न पार्यते निश्चेतुम् अतएव पृच्छामि. इदं रजतम् आविद्यकं वा मिथ्याभूतं वा मायिकं वा बुद्धिवृत्तिरूपं वा तत् सद् वा असद् वा सदसद् वा. भवतां निबन्धे मया पठितं यत् तत् सदेव स्वरूपे किन्तु एतद्देशकालरूपेण च मिथ्या इति च.

गो. श्या. म. : देशादिवैशिष्ट्येन मिथ्यात्वारोपः वस्तुतस्तु रजतं सदेव.

पारसनाथ द्विवेदी : देशकालवैशिष्ट्येन.

गो. श्या. म. : एवम्.

बलिराम शुक्ल : वस्तुतस्तु बुद्धिवृत्तिरूपं रजतं सदेव.

गो. श्या. म. : बुद्धिः सत्या, बुद्धिवृत्तिरपि सत्या...

के.ई.देवनाथन् : 'अन्य'शब्देन विषयता स्वीकर्तुं शक्यते इति श्रीमद्भिः लिखितम् अस्ति परन्तु 'अन्य'शब्देन विषयः स्वीकर्तव्यः.

पारसनाथ द्विवेदी : विषयो भगवान् विषयता मायाजन्या.

के.ई.देवनाथन् : 'ख्यातिः'नाम विषयता. 'अन्य'शब्देनापि विषयता स्वीक्रियते

चेत् ''अन्या चासौ ख्यातिः'' इति विग्रहो न्याय्यः.

पारसनाथ द्विवेदी : 'ख्यातिः'नाम भानम्. कस्य भानम्? विषयतायाः इति. 'विषयता'नाम भगवत्स्वरूपभूते विषये 'विषयता'नाम कश्चिद् धर्मविशेषः सृज्यते मायया इति तेषाम् अभिप्रायः. तद्विषयकं यद् ज्ञानं तत् 'ख्यातिः' इति उच्यते.

के.ई.देवनाथन् : ...बुद्ध्या बहिः विषये क्षिप्यते. तेनतु शुक्तेः तिरोभावः भवति. तेनतु बुद्ध्या बहिःक्षिप्तस्य वृत्तिरूपस्य रजतस्य ख्यातिः भवति.

गो. श्या. म. : **''यदिदं मनसा वाचा चक्षुर्भ्यां श्रवणादिभिः, नश्वरं गृह्यमाणञ्च विद्धि माया मनोमयम्''**. तत्र 'नश्वरं' हेतुगर्भितं पदम् अस्ति. अर्थात् नश्वरत्वेन यद् गृह्यमाणं तद् मायामनोमयं विद्धि नतु गृह्यमाणमात्रं मायामनोमयम्. अयम् एको भेदः. अन्यच्च **''मनसा वचसा दृष्ट्या गृह्यतेऽन्यैरपीन्द्रियैः अहमेव न मत्तोऽन्यद् इति बुद्ध्यध्वमञ्जसा''** इत्यपि वचनं तत्र विद्यते. उभयोः वचनस्य सामञ्जस्याय अस्माभिः एवं कल्प्यते यद् ''विषयो भगवान्—विषयता मायाजन्या''. 'विषयता'नाम, भगवति नाशाभावात्, नाश्यत्वेन यद् भगवतो रूपं दृश्यते तत् मायायाः प्रक्षेपणम्.

पारसनाथ द्विवेदी : अनित्यत्वादिधर्मविशिष्टं यद् रूपम् इति.

गो. श्या. म. : सत्यम्. अनित्यत्वादिधर्मविशिष्टो यद् भगवतः सदंशः अनुभूयते तस्य मायिकत्वम् भवति. अन्यच्च...

पारसनाथ द्विवेदी : तन् मायिकं वस्तुः कथं चक्षुषा गृहीतुं शक्यते?

गो. श्या. म. : तत्र वदामि. यथा केवलाद्वैतिभिः तादात्म्याध्यासो अङ्गीकृतः. चक्षुषा गृह्यमाणायां शुक्तिकायां तादात्म्याध्यासो रजतस्य. वयन्तु सर्वमपि समनस्केन्द्रियकं वस्तुमात्रविषयकं ज्ञानं सामान्यं ज्ञानं भवति इति अङ्गीकुर्मः. बुद्ध्या यदा अनुग्रहः क्रियते तदा सविकल्पात्मकं ज्ञानं ''घटोऽयम्'' ''पटोऽयम्'' इति भवति. बुद्धौ यदि सात्त्विकी अवस्था तदा विकल्पानां

कल्पितत्वं न भवति. यदा बुद्धौ तामसी अवस्था तदा मायया तत्र मोहो जातः इति उच्यते. तदा विकल्पाः तएव न भवन्ति ये विषये वर्तन्ते, अन्येऽपि केचन विकल्पाः मायया तत्र समानीयन्ते, बुद्धौच उत्पाद्यन्ते.

पारसनाथ द्विवेदी : तिरोहिताअपि धर्माः प्रादुर्भवन्ति.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : किन्तु आचार्याः ! श्रीमद्भागवते ''**त्वय्यद्वितीये भगवन्नयं भ्रमः**'' इति सर्वापि सृष्टिः भ्रमभूता स्वीकृता.

गो. श्या. म. : ''**त्वयि अद्वितीये भगवन्! अयं भ्रमः**'' कीदृशो भ्रमः ? नश्वरत्वेन यद् गृह्यमाणं, अत्यन्तभिन्नत्वेन गृह्यमाणं यत् च तत् सर्वं भ्रमः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : सर्वेऽपि पञ्चभूताः भ्रमत्वेन स्वीकृताः.

गो. श्या. म. : यथा भ्रमत्वेन तथा सर्वाण्यपि पञ्चभूतानि भगवदात्मकत्वेनापि स्वीकृतानि सन्ति ''**भूमिरापो नलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च, अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा**'' तेषां भगवदात्मकत्वमपि श्रूयते मायिकत्वमपि श्रूयते. तदा यदि भगवतो मायायाश्च तादात्म्यम् अङ्गीक्रियते तदा सर्वं समाधानं भवेत्. नो चेत् विषयताविषययोः भेदः स्वीक्रियते तदा समाधानं भवेत्. नोचेद् एकस्यैव वाक्यस्य अवलम्बनेन सर्वेषां वाक्यानां समन्वयो न भवेत्.



यथार्थख्यातिः

श्री के. ई. देवनाथन्

सर्वापि बुद्धिः यथार्था इत्यत्र परैः क्रियमाणाः केचिद् आक्षेपाः अत्र संगृह्य समाधीयन्ते :

<u>यथार्थख्यातिविषयकाक्षेपसमाधने :</u>

१.ननु *सर्वस्य सर्वशब्दवाच्यत्वं भवद्भिः उच्यते, तत् न युक्तं, घटस्य 'पट'शब्दवाच्यत्वे विरोधात्. यदि घटावयवाः शुक्तौ सन्ति इति स्वीक्रियन्ते, तदा शुक्तौ घटत्वज्ञानं स्यात्. शुक्तौ रजतावयवानां बाहुल्यात् शुक्तौ यथा रजतप्रतीतिः तथा शुक्तौ घटावयवाअपि वर्तन्तइति शुक्तौ घटत्वप्रतीतिरपि कुतो न भवति? शुक्तौ "इदं रजतम्" इति प्रतीतिबलेन रजतावयवान् कल्पयितुः मते तत्र घटप्रतीत्यभावेन घटावयवकल्पनायाः दुष्करत्वात्. तथाच शुक्तौ घटावयवाः न सन्ति इति सर्वस्य सर्वात्मत्वं न युक्तम्* इति चेत्, न, वेदान्तिभिः सर्वस्य सर्वात्मत्वं सर्वशब्दवाच्यत्वं वा त्रिवृत्करणेन प्रतिपाद्यते अपितु भूते भूतान्तरावयवाः त्रिवृत्करणन्यायेन स्थाप्यन्ते. अतः शुक्तौ पृथिव्यां पृथिवीभूतघटावयवाः न सन्त्येव. नच प्रतिनिधिन्यायेन शुक्तौ घटाद्यवयवाः आपादयितुं शक्यन्ते इति वाच्यं, प्रतिनिधिन्यायेन हि सादृश्यं सिद्ध्येत्. तच्च समानावयवत्वप्रयुक्तम् इति उपापीपदाम. परन्तु समानावयवत्वे प्रमाणम् अपेक्षितम्. सोमाभावे पूतीकग्रहणं कार्यम् इति शास्त्रेण सिद्धे न्यायविदः तयोः समानावयवकत्वम् उपपादयामासुः रज्जुविषयकसर्पज्ञाने सति तदनुरोधेन रज्जौ सर्पावयवाः केचिद् भवन्ति इति न्यरूपि. प्रतीतिं शास्त्रं च विना समानेन भूतेन आरब्धे वस्तुद्वये प्रतिनिधिन्यायो न प्रवर्तते.

२.ननु शुक्तौ चूर्णितायां यथा शुक्त्यणवः उपलभ्यन्ते तथा रजताणवोऽपि उपलभ्येरन्. नच अल्पत्वाद् अनुपलब्धिः राजतावयवानाम् इति वाच्यम्, अल्पत्वेनैव राजतावयवानाम् उपलब्धेः आपत्तेः इति चेत्, न, नहि रजतावयवाः नाम सम्प्रतिपन्नरजताद् आनीय निवेशिताः अवयवाः इति आवेदयामः. एवञ्च चाकचक्यादिधर्मविशिष्टाः अवयवाः शुक्त्यणुषु मध्ये तत्र-तत्र विशीर्णाएव 'रजतावयव'शब्देन अभिधीयमानाः विराजन्तइति न कापि अनुपपत्तिः. एवञ्च शुक्तौ रजतावयवाः सन्ति इति पक्षे न दोषः.

३.ननु शुक्तौ रजतावयवसद्भावे रजतार्थिनः तत्र प्रवृत्तिः स्यात्. नच रजतांशानां तत्र अल्पत्वाद् रजतार्थी तत्र न प्रवर्तते इति वाच्यं, नहि कनकाणुप्रचुरं मधुपिष्टं परित्यजन्ति कनकार्थिनः. तथाच कथं रजतावयवाः शुक्तौ सन्ति इति स्वीक्रियते इति चेत्, न, रजतावयवाः शुक्तौ सन्ति इति शास्त्रविदएव विवेक्तुम् अर्हन्ति. तेतु सम्प्रतिपन्नशुक्तिशकले विद्यमानं रजतं कार्यक्षमं न भवति इति जानन्ति, अतो न प्रवर्तन्ते. अतो न दोषः. कनकाणुप्रचुर-मधुपिष्टस्थले ''कनकं मधुपिष्टम्'' इति उभयमपि भोज्यमिति तत्र प्रवृत्तिः भोजनार्थिनाम्. कनकार्थिनान्तु तत्र प्रवृत्तिः तत्रत्य कनकशकलानां विभागपूर्वकम् उपयोगो भावीति धिया. अतो विषमो दृष्टान्तः.

४.ननु *शुक्तिगतो रजतभागो गृह्यते चेद् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं यथार्थं भवति, शुक्तिभागो गृह्यते चेद् ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं तदपि यथार्थम् इति ज्ञानद्वयस्य च यथार्थत्वं वक्तुं शक्यते इति विशिष्टाद्वैतिनाम् आशयो न युक्तः, शुक्तिदर्शनानन्तरमपि पुरुषस्य तत्रस्थरजतांशग्रहणे ''इदं रजतम्'' इति प्रतीतेः आपत्तेः* इति चेन्, न, पूर्वमेव अस्य प्रश्नस्य समाहितत्वात्. तथाहि— ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं कार्यक्षमरजतभेदं पुरोवर्तिषु विशीर्णेषु रजतावयवेषु विषयीकरोति, ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं पुरोवर्तिपदार्थमेव विषयीकरोति कार्याक्षमत्वाग्रहविशिष्टस्य रजतज्ञानस्य ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानस्य च व्यवहारद्वारैव बाध्यबाधकभावः. शुक्तिदर्शने सति रजतं न गृह्यते, शुक्त्यंशानां बाहुल्यात्

शुक्तिदर्शनाभिभूतत्वाद् रजतदर्शनस्य इति च पूर्वमेव प्रत्यपादि. एवञ्च अयं प्रश्नो न सङ्गतः. अत्र वेदान्तदेशिकपक्षरीत्या बाध्यबाधकभावो विलक्षणः.

५.ननु ''**तदेव सदृशं तस्य यत् तद् द्रव्यैकदेशभाक्**'' इति भाष्यं निर्युक्तिकम्. तेनहि ''यद् यत्सदृशं तत् तदेकदेशभाग्'' इति व्याप्तिः लभ्येत. सा न भवितुम् अर्हति, अन्यद्रव्यस्य अन्यद्रव्यैकदेशभाक्त्वायोगात्. नहि अन्यद्रव्यैकदेशः ततो विच्छिन्नो भूत्वा अपरद्रव्यं भजते इति कल्पयितुं युक्तम्. नच रजतैकदेशसमवेतैव शुक्तिः जाता इति वाच्यम्, एवं शुक्त्येकदेशसमवेतमेव रजतं जातम् इति वक्तव्यत्वात्. नच इष्टापत्तिः, शुक्त्युदयात् प्राक् रजतस्य शुक्त्येकदेशभाक्त्वाभावप्रसङ्गात्, तथैव रजतोदयात् प्राक् शुक्तेः रजतैकदेशभाक्त्वाभावाप्रसङ्गात् च. किञ्च त्रिवृत्करणं भूतानां श्रुतम् अस्ति. नहि शुक्तिरजतयोः द्विवृत्करणम् इति चेन्, न, नहि अन्यद्रव्यैकदेशो अन्यद्रव्यैकदेशतां भजति इति वदामो अपितु पूर्वं श्रुतप्रकाशिकादिग्रन्थसन्दर्भोपादानपुरस्सरं प्रतिपादितरीत्या धर्मविशेषविशिष्टा अंशाः अन्यत्र सन्ति इति विशिष्टाद्वैतिनां प्रक्रिया. अवयवातिरिक्तावयव्यनङ्गीकारेण रजतांशाएव 'रजत'शब्दवाच्याइति रजतं शुक्तौ वर्तते इति उच्यते. तथाच सम्प्रतिपन्नरजताद् अवयवाः आनीय शुक्तौ निवेशिता इति कथ्यते चेद् भवदीयः आरोपो लगेत्.

६.ननु *''शुक्तौ शुक्त्यंशभूयस्त्वप्रयुक्तः 'शुक्ति'व्यपदेशः'' इति मतं न युक्तं, तथाहि—शुक्त्यंशस्य कथं 'शुक्त्यंशः' इति नाम? नच शुक्त्यंशत्वादेव इति वाच्यम्, अवयविनि 'शुक्तिः' इति नाम्नि सिद्धे हि तदंशस्य शुक्त्यंशत्वं सिद्ध्यति, तदेव न सिद्धम् इति. अंशिनो द्रव्यस्य शुक्त्यंशभूयस्त्वे सिद्धे 'शुक्ति'व्यपेदशसिद्धिः, अंशिद्रव्यस्य 'शुक्ति'व्यपदेशे तदंशस्य शुक्त्यंशत्वसिद्धिः इति अन्योन्याश्रयः* इति चेन्, न, सिद्धान्तं यथावद् अज्ञात्वा कृतत्वात् चोद्यस्य. अवयवाः एवं संस्थानविशेषम् आपन्नाः 'अवयवि'शब्दार्थतां भजन्ते. एवञ्च ''अवयविनः 'शुक्तिः'इति नाम्नि सिद्धे'' इत्येव न युक्तं, शुक्त्यंशो नाम शुक्तित्वाश्रयो अंशः

शुक्तित्वञ्च धर्मविशेषः. एवञ्च बहुलशुक्त्यवयववानेव शुक्तिपदार्थ इति सिद्धान्ते अस्वीकारात् चोद्यम् इदं न युक्तम्.

७.ननु *''ज्ञानमात्रं सत्यम्'' इति सिद्धान्ते ज्ञानयोः बाध्यबाधकभावो न सम्भवति, अपिच शुक्तौ शुक्त्यंशभूयस्त्वात् 'शुक्तिः' इति ज्ञानं बाधकं तत्र रजतांशस्य अल्पत्वाद् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं बाध्यम् इति वक्तुं न शक्यते भवन्मते उभयोरपि ज्ञानयोः यथार्थत्वाद्* इति चेन्, न, ज्ञानमात्रस्य सत्यत्वस्वीकारेऽपि अद्वैतिसम्मतबाधस्य अस्माभिः रजतज्ञाने अस्वीकारात्. अपिच अस्मन्मते व्यवहारस्यैव बाधस्वीकारात् न सर्वज्ञानयाथार्थ्यहानिः.

८.ननु *यद् उक्तं श्रुतप्रकाशिकायां ''न इदं रजतम्'' इति अत्र नञर्थः शुक्तित्वमेव यद् आकारग्रहणेन पूर्वप्रतिपन्नायाः प्रवृत्ते निवृत्तेः वा निवारणं सएव आकारो नञर्थः. सच आकारः प्रतियोगिसापेक्षः ''न इदं रजतम्'' इत्यादिशब्दैः तदनपेक्षैः शुक्त्यादिशब्दैः च व्यवह्रियते इति तद् अयुक्तम्. तथाहि, किं नञः शुक्तित्वम् अर्थः इति उच्यते? यद्वा ''न इदं रजतम्'' इति वाक्यस्थनञः? अथवा ''न इदं रजतम्'' इतिपदत्रयात्मकवाक्यस्य? नाद्यः, ''न घटः'' इत्यादावपि ''शुक्तिः घटः'' इति अर्थापत्तेः. न द्वितीयः पक्षः ''न इदं रजतम्'' इति वाक्यस्य ''इदं रजतं शुक्तिः'' इति अर्थापत्तेः. नच इष्टापत्तिः ''इयं शुक्तिः'' इति पुरोवर्तिद्रव्यमेव शुक्तित्वेन प्रतिपद्यते पुरुषो नतु रजतं शुक्तित्वेन. नच रजतत्वेन प्रतिभातम् इदं शुक्तिरेवेति तदर्थः इति वाच्यं, विकल्पासहत्वात्. रजतत्वेन प्रतिभातं वस्तु किं रजतं? यद्वा शुक्तिः? आद्ये ''न इदं रजतम्'' इत्यस्यैव भ्रमत्वं स्यात्. द्वितीये अन्यथाख्यातिमतप्रवेशः इति, शुक्तिरेव रजतत्वेन ख्यातेति अभ्युपगमात्. तृतीयपक्षे वाक्यार्थज्ञानस्य पदार्थज्ञानसापेक्षत्वात् प्रत्येकं पदार्थः कः इति जिज्ञासायां नञर्थः किं सादृश्यम्? उत अन्यत्वम्? उत अल्पत्वम्? उत विरोधित्वम्? उत अप्रशस्तत्वम्? अथवा अभावः? इति विकल्पाः. नच प्रथमे चत्वारः

पक्षाः रजतसदृशं रजताद् अन्यद् रजताद् अल्पं रजतविरोधि वा वस्तु शुक्तिरेव इति नियमाभावेन शुक्तित्वरूपवाक्यार्थाप्रसिद्धेः. न अन्त्यौ द्वौ विशिष्टाद्वैतिनां मते अभावानभ्युपगमाद्* इति चेन्, न, एतेषां विकल्पानां सर्वथा प्रसक्तत्वाभावात्. तथाहि— "न इदं रजतम्" इत्यत्र नञो भेदो अर्थो रजतपदार्थस्य तत्र स्ववृत्तिरजतत्वावच्छिन्न-प्रतियोगिताकत्वसम्बन्धेन अन्वयः. एवञ्च रजतसामान्यभेदो लभ्यते. सच सिद्धान्ते अनुयोगिगतासाधारण-धर्मरूपः. तत् मनसि निधायैव शुक्तित्वमेव इति ब्रूमः इति उक्तम्. नतु 'नञ्'मात्रस्य शुक्तित्वम् अर्थः इति अभिप्रेतं येन पूर्वोक्तरीत्या प्रश्नाः उद्भाव्येरन्. नच रजतभेदः शुक्तित्वरूपः चेद् घटो रजतभिन्नः इति प्रतीतिः कथं यथार्था स्याद्? रजतभेदस्य शुक्तित्वस्य घटे अभावाद् इति वाच्यं, तत्र-तत्र वर्तमानस्य रजतभेदस्य तत्तदसाधारणधर्मरूपत्वात्. एवञ्च शुक्ति-घटादिभेदेन रजतभेदस्य भिन्नत्वेऽपि न क्षतिः. यद् उक्तम् "अभावो न स्वीक्रियते विशिष्टाद्वैते" इति, तद् अयुक्तम् "**भावान्तरम् अभावो हि कयाचितु व्यपेक्षया**" इति निगदितरीत्या अतिरिक्ताभावस्यैव अस्वीकारात्.

९.ननु सत्ख्यातिमते पुरोवर्तिनि रजतस्य सत्यत्वेन ख्यात्युपपत्तावपि बाधानुपपत्तिः शुक्तिभूयस्त्वज्ञानस्य रजतज्ञानबाधकत्वेतु शुक्तिमध्यगतात्यल्परज-तज्ञानस्यापि शुक्तिभूयस्त्वज्ञानबाध्यत्वं स्यादिति चेन्, न. शुक्तिभूयस्त्वज्ञानं न बाधकम्. "इयं शुक्तिः" इति ज्ञानमेव बाधकम्. तच्च अभिभावकविधया स्वाव्यवहितोत्तरं रजतज्ञानोत्पत्तिं विरुणद्धि. रजतज्ञानं पूर्वं जातं चेद्, "इयं शुक्तिः" इति ज्ञानं पूर्वज्ञानाधीनप्रवृत्तिं बाधते इति स्वीकर्तव्यम्. एवञ्च शुक्तिमध्यगताल्परजतज्ञानस्य शुक्तिज्ञानबाध्यत्वापत्तिः नास्ति. तादृशाल्परजत-ज्ञानं न ग्रहणरूपं किन्तु शास्त्रपरिचयजन्यम्. प्रत्यक्षं रजतज्ञानं रजतांशस्य बलवता शुक्तिभागेन अभिभूतत्वात् न सम्भवत्येव.

१०.ननु *यथार्थख्यातिमते शुक्तिरजतस्य अकार्यकरणत्वं दुरुपपादं, शुक्तिशकलसम्भिन्नात्यल्परजतांशस्यापि विपणिगतरजतवद् अर्थक्रियाकारित्वा-

वश्यंभावात्. यदि उपलभ्यमानं रजतं अकार्यकरम् इत्येव उपलभ्येत तदा प्रवृत्तिरेव न स्यात्. यदिच कार्यकरम् इति उपलभ्यते तर्हि न स भ्रमः. यदि तथापि भ्रम इति उच्यते तर्हि अन्यथाख्यात्यापत्तिः. अतो रजतस्य अकार्यकरत्वोक्तिः व्यर्थैव* इति चेन्, न, रजतं हि तत्र रजतम् इत्येव उपलभ्यते. तस्य अकार्यकरत्वं न उपलभ्यते. एवञ्च कार्याक्षमत्वाग्रहसहितं रजतज्ञानं प्रवर्तकम् इति वयम्. एवञ्च प्रवृत्तेः न अनुपपत्तिः, नवा अन्यथाख्यातिप्रसक्तिः.

११.ननु *''इयं शुक्तिः''-''इदं रजतम्'' इति ज्ञानद्वयस्यैव सद्विषयकत्वम् अविशिष्टमिति ''इयं शुक्तिः'' इति ज्ञानं बाधकम् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं बाध्यम् इति कुतः? विपरीतं कुतो न स्याद्?* इति चेन्, न, शुक्त्यंशस्य बलवत्त्वात् तज्ज्ञानं बाधकं, रजतांशस्य अल्पत्वात् तज्ज्ञानं बाध्यम् इति नियमस्य सम्भवात्.

१२.ननु *रजतार्थिप्रवृत्तेः विषयः कः? यदि रजतं, तर्हि न प्रवृत्तेः बाध उपपद्येत, रजतस्य तत्र सत्त्वाद्* इति चेन्, न. सत्यम्, ''इदं रजतम्'' इति रजतसामान्यविषयकज्ञानेन कार्याक्षमत्वाग्रहसहितेन प्रवृत्तिः जायत इति स्वीक्रियते. ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानेन कार्यक्षमरजतभेदविषयकेण सा प्रवृत्तिः बाध्यते इति स्वीकारेण दोषाभावः.

१३.ननु *शुक्तेरिव त्रिवृत्करणश्रुत्या घटादेरपि तेजोभागवत्त्वे सिद्धे तत्रापि रजतप्रतीत्यापत्तिः* इति चेन्, न, ''लक्ष्ये सिद्धे लक्षणानुसरणम्'' इतिवत् प्रतीतौ सत्यां तदुपपत्त्यनुसरणम्. अत्रहि सम्प्रतिपन्नघटादौ रजतप्रतीतिः नास्तीति तदापत्तिः न युज्यते. अपिच त्रिवृत्करणकाले रजतगतासाधारणधर्मरूप-चाकचक्यादिविशिष्ट-(रजतशब्दवाच्य)-पदार्थानां शुक्त्यंशहेतुभूतांशैरेव मिश्रणं न अन्येनेति अदृष्टनियतत्वाद् रजतांशानां घटादौ अभावेऽपि न क्षतिः.

१४.ननु *गवय-वल्मीकादौ गो-घटादिसादृश्यज्ञानप्रयुक्तप्रमायाः

उपपत्तिः भवन्मते न सम्भवति, त्रिवृत्करणन्यायस्य तत्र अप्रवृत्तेः समानभूतारब्धत्वाद् * इति चेन्, न, तत्र प्रतिनिधिन्यायेन ज्ञानस्य याथार्थ्योपपत्तेः. एवमेव मरुमरीचिकादौ जलभ्रमोऽपि उपपादनीयः.

प्रतिनिधिन्यायविषयकाक्षेपसमाधाने :

१५.ननु सोमाभावे पूतीकग्रहणं न सोमावयवसत्त्वनिबन्धनं किन्तु विधानादेव. अन्यथा ''सोमेन यजेत'' इति विधिनैव गतार्थत्वेन **''यदि सोमं न विन्देत पूतीकानभिषुणुयाद्''** इति विधिवैयर्थ्यापत्तेः. ''सोमाभावे'' इत्यंशस्यापि असाङ्गत्यापत्तेः. पञ्चीकरणप्रक्रियया सर्वत्र सर्वावयवसत्त्वेन व्रीह्यभावे नीवारादयएव प्रतिनिधीयन्ते, न श्यामाकादयः इति मीमांसकसिद्धान्त-भङ्गापत्तेः च. न खलु सादृश्यादेव प्रतिनिधिरिति न्यायवद्दर्शनम् किन्तु शास्त्रादेव. नहि रागप्राप्तान् पूतीकान् अन्यान् वा द्रव्यविशेषान् प्रतिनिधीकृत्य यागादिकम् अनुतिष्ठन् शास्त्रोक्तकारी स्यात्. **''ज्योतिष्टोमेन...''** इति वाक्यं प्रधानविधिः. तत्रहि विधेयो यागो द्रव्यविशेषम् अपेक्षते. **''सोमेन यजेत''** इति वाक्यं द्रव्यविशेषं समर्पयद् रागप्राप्तद्रव्यान्तरनिवर्तकतया नियमविधिः भवति. शब्दोपात्तसोमद्रव्याभावे किञ्चिद् द्रव्यं प्रतिनिधिः भवेत् चेत् अप्रतिषिद्धमेव प्रतिनिधीकर्तव्यम्. **''यदि सोमं न विन्देत''** इति वाक्येन सदृशप्रतिनिधिनियमः शास्त्रेणैव लभ्यतइति न सादृश्यात् प्रतिनिधित्वं पूतीकस्येति चेत्, न, ''सामान्यं तच्चिकीर्षा हि'' इत्यादिसूत्रभाष्य - शास्त्रदीपिका - भाट्टदीपिकादिग्रन्थप्रदर्शनपूर्वकं प्रतिनिधिन्यायः पूर्वमेव निरूपितः. नहि वयं सोमाभावे पूतीकग्रहणं सादृश्याद् इति वदामः किन्तु शास्त्रादेव. इदञ्च शास्त्रं नियमविधिरिति नियमार्थः क्वचिद् विधिः इति सूत्रभाष्ये व्यक्तम्. अयं भावः : सोमाभावे बहुषु सदृशेषु प्राप्तेषु पूतीकाएव अभिषोतव्या इति. एवञ्च सादृश्यं प्रतिनिधित्वे हेतुः. अतएव अस्य वाक्यस्य नियमविधित्वं सिद्धान्तितं युज्येत. अन्यथा शास्त्रेण पूतीकानामेव प्राप्तौ अन्येषां प्राप्त्यभावात् नियमकथनं व्यर्थं स्याद् इति.

अपिच **''ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत''** इति वाक्यं प्रधानविधायकम्

इति न युक्तं ''**सोमेन यजेत**'' इतिहि उत्पत्तिविधिः इति सर्वसम्मतम्. किञ्च व्रीह्यभावे नीवाराएव प्रतिनिधित्वेन स्वीकार्या इति न स्यात् सर्वस्य सर्वावयववत्त्वे श्यामाकादयोऽपि उपादेयाइति अन्यद्रव्यस्य अन्यद्रव्यावयववत्त्वं न युक्तम् इत्यपि आक्षेपो न युक्तः. अस्माभिः पूर्वोक्तरीत्या नहि सर्वस्य सर्वात्मत्वम् उच्यते, भाष्ये ''**सर्वस्य सर्वत्वे व्यवहारव्यवस्थितिः**'' इत्यत्र न सर्वस्य सर्वात्मकत्वम् उच्यते किन्तु त्रिवृत्करणेन सर्वत्र भूतान्तरे भूतान्तरस्य सर्वस्य प्रसक्तिः अस्ति इति अर्थो विवक्षितः. अतएव शुक्तौ रजतप्रतीतिः, न घटादौ इति पूर्वम् उक्तम्. व्रीहीणां नीवाराणां च समानावयवकत्वम् अस्ति अतो व्रीह्यपचारे नीवारा उपादीयन्ते नतु अन्ये द्रव्यविशेषाः इति मीमांसकसम्मतम्. अत्र भावप्रकाशिकापक्षोऽपि प्रादर्शि.

<u>सर्वस्य सर्वात्मत्वासम्भवः इत्यत्र आक्षेपसमाधाने :</u>

१६.ननु *सर्वस्य सर्वात्मत्वं भवद्भिः उच्यते तन् न युक्तं, ब्रह्मणि जीवाभेदभ्रमे सति ब्रह्मणि जीवाभेदो विद्यते वा न वा? यदि जीवाभेदो न विद्यते तदा सर्वस्य सर्वात्मत्वम् इति त्यक्तं भवेत्. यदि जीवाभेदो ब्रह्मणि वर्तत इति स्वीक्रियते, तदा ब्रह्मणि जीवाभेदोऽपि वर्तते, तद्भेदोऽपि वर्तते भवन्मतरीत्येति भेदाभेदवादाङ्गीकारप्रसङ्गः* इति चेन्, न, ''सर्वस्य सर्वत्वम्'' इति शब्दस्य अर्थः पूर्वमेव विवृतः. भूतविषयएव त्रिवृत्करणं सम्भवति, अतो न अयं प्रश्नः उचितः. अपिच ''सर्वस्य सर्वत्वम्'' इत्यस्य वाक्यस्य घटस्य पटत्वम् अस्ति इति व्याख्यानं सर्वथा न उचितम्. नच भार्यायां जनन्यवयवाः सन्तीति भार्यागमने मातृगमनप्रसङ्गः स्याद् इति वाच्यम्, अवयवभूयस्त्वम् आश्रित्यैव लौकिक-शास्त्रीयव्यवहाराः प्रवर्तन्ते इति पूर्वमेव उक्तत्वात्. किञ्च ब्रह्मणि कथं जीवाभेदभ्रमः प्रत्यक्षरूपो भवितुम् अर्हति, अधिकरणस्य ब्रह्मणो अयोग्यत्वात्. अपरोक्षभ्रमविषयएव सिद्धान्ते त्रिवृत्करणन्यायप्रसरः क्रियते. परोक्षभ्रमविषयेतु अख्यातिरेव. ननु *त्रिवृत्करणश्रुतिः, पुराणादीनि च शुक्तिकायां रजतसद्भावे न प्रमाणं, तैः श्रुत्यादिभिः तेजोबन्नादीनां मिश्रत्वमेव प्रतीयते, न शुक्त्यादौ रजतादिसत्त्वम्* इति चेन्, न, सत्यम्, श्रुतिपुराणादीनि न शुक्त्यादौ रजतादेः सद्भावं

कण्ठतः प्रतिपादयन्ति. प्रतिपदार्थं तथाकर्तुम् अशक्यं च. तथापि श्रुत्यादिना तल्लभ्यते. तथाहि—भूतस्य भूतान्तरैः त्रिवृत्करणं श्रुतम्. 'भूतं' नाम तत्तदसाधारणधर्मविशिष्टावयवसमुदायः. तादृशसमुदायान्तरैः 'भूतान्तर'शब्दवाच्यैः मिश्रणविशेषो यदा तस्य भवति तदा भूयस्त्वम् आश्रित्य पृथिव्यादिव्यवहारः. तया पृथिव्या शुक्तिप्रभृतिः यदि उत्पादनीयः व्यष्टिसृष्टिदशायाम्, तदा त्रिवृत्कृत-पृथिवीगत-चाकचक्यादि तेजोधर्मविशिष्टा (रजता) वयवमिश्रितभूयः शुक्त्यवयवसमुदायः 'शुक्ति'शब्दाभिधेयो जायते. अतो न श्रुतेः विरोधः. किञ्च 'त्रिवृत्करणं' नाम न मिश्रणमेव केवलं किन्तु पृथक्स्थितिव्यवहारानर्हसंश्लेषविशेषः. अतएव उक्तं श्रुतप्रकाशिकायाम् ''**संहतत्वं समागतत्वं चेति अवस्थाद्वयम् अस्ति. 'संहतत्वं' नाम पृथक्स्थित्यर्ह-संयोगमात्रम्, समागतत्वं पृथक्स्थित्यनर्ह-संश्लेषविशेषः**'' इति.

१७.ननु *शुक्तौ रजतावयववद् अन्यावयवानामपि सत्त्वाद् अन्येषामपि प्रतीतिः स्यात्. अदृष्टवशात् शुक्तौ रजतावयवाः सन्ति न अन्यावयवाः इतितु न युक्तं, कार्यनिश्चयोत्तरकालीनत्वाद् अस्याः कल्पनायाः. एवञ्च अन्योन्याश्रयो रजतस्यैव प्रतीतिः इति सिद्धौ तदनुगुणादृष्टकल्पना, अदृष्टसिद्धौ च रजतस्यैव प्रतीतिः* इति चेन्, न. अत्रहि समाधानम् एवं भवितुम् अर्हति. तथाहि—न अयम् अन्योन्याश्रयः. शुक्तौ रजतस्यैव प्रतीतिः भवति, अतः तदवयवसत्त्वनियामकम् अदृष्टं कल्प्यते. शुक्तौ रजतस्यैव प्रतीतिः इति अनुभवसिद्धम्, अदृष्टकल्पनोत्तरकालीनत्वं तस्य न अस्तीति न अन्योन्याश्रयः. एवञ्च शुक्तौ यस्य प्रतीतिः भवति, तदनुगुणतया तत्सत्त्वनियामकम् अदृष्टं कल्पनीयम् इति क्व अन्योन्याश्रयः.

सदृशे सदृशान्तरावयवसत्त्वविषयकाक्षेपसमाधाने:

१८.ननु *सोमाभावे पूतीकग्रहणं श्रुतिचोदितम्. तत्र पूतीकेषु सोमावयवसद्भावएव नियामकः इति न्यायविद इति उक्तं, तद् अयुक्तम्. किं सोमावयवाः पूतीकेषु भूयांसः कल्प्यन्ते, उत समाः, उत अल्पीयांसः ? यदि भूयांसो अवयवाः कल्प्यन्ते तदा पूतीकाः 'सोम'शब्दवाच्याएव भवेयुः,

भवन्मते हि सम्प्रतिपन्नसोमेष्वपि सम्पूर्णतया सोमावयवाः न सन्ति, भूयांसएव सन्ति. यदि समाः सोमावयवाः पूतीकेषु कल्प्यन्ते, तदा पूतीकेषु सोमस्य च पूतीकस्य दर्शनं स्यात्, नहि अवयवसमत्वे अभिभावकाभिभाव्यभावः सम्भवति. यदि अल्पीयांसः सोमावयवाः पूतीकेषु सम्भवन्ति इति उच्यते, तदा पूतीकाः कथं सोमकार्यं कुर्युः? नहि अल्पीयो रजतावयवाः शुक्तिः रजतकार्यं कुर्यात्. श्रुतिप्रामाण्याद् अल्पसोमावयवकस्य पूतीकस्यापि कार्यकरत्वं स्वीक्रियते इति चेत्, तर्हि श्रुतिप्रामाण्यादेव अत्यन्तविविक्तानामेव सोमपूतीकानां एककार्यकरत्वं स्वीक्रियतां, किमर्थं सोमलतावयवानां पूतीकेषु स्वीकारेण* इति चेन्, न, सोमलतैव यागोपकारकत्वरूपकार्यकारी भवति परन्तु यदा सोमो न लभ्यते तदा शास्त्रं पूतीकान् प्रतिनिधित्वेन नियमयति. तत्र हि सदृशेषु बहुषु सत्सु पूतीका एक प्रतिनिधीकार्या इति नियमः क्रियते. अयम् अंशो मीमांसाभाष्यादिषु दृश्यते इति पूर्वमेव उक्तम्. भाष्यकारैरपि सादृश्यात् पूतीकाः प्रतिनिधीभवन्तीति न उक्तम् किन्तु ''**सोमाभावे च पूतीकग्रहणं श्रुतिचोदितम्, सोमावयवसद्भावाद्** इति न्यायविदो विदुः'' इति वदद्भिः तैः सदृशएव प्रतिनिधिः भवेद् इति न्यायसिद्धम् इत्येव अभाषि. एतदुक्तं भवति, सोमलता लभ्यते न चेत्, श्रुतिरेव पूतीकान् प्रतिनिधित्वेन विदधाति. तत्र 'सोमाभावः' इति कथनेनैव पूतीकाः सोमभिन्नाः इति लभ्यते. तत्र सदृशाः बहवः प्राप्ताः. तत्र पूतीकाएव अभिषोतव्या इति ''नियमार्थः क्वचिद् विधिः'', ''**तन्नित्यं तच्चिकीर्षा हि**'' इति सूत्रभाष्ये स्पष्टम्. एवञ्च पूतीकाः सोमलताभिन्नाः परन्तु सोमसदृशाः अतएव श्रुतिः तान् प्रतिनिधित्वेन नियमयति. एतेने सोमस्य भूयोवयवाः समावयवाः अल्पावयवाः वा पूतीकेषु न भवितुम् अर्हन्ति इति शङ्का निरवकाशा. सोमाभावे पूतीका अभिषोतव्या इति श्रुतिसिद्धम्. तत्र सादृश्यं प्रयोजकम्, अतएव नियमविधिः सार्थकः, सादृश्यस्य समानावयववत्त्वप्रयुक्तत्वम् इति च मीमांसकसम्मतम् इत्येव भाष्याशयात्. अतः कुत्रापि भाष्ये सोमावयवाः पूतीकेषु कल्प्यन्ते इति उक्तम्. अतः एवं प्रश्नो न युक्तः.

१९.ननु *घृत-तैलयोः अन्योन्यसदृशयोः अन्योन्यावयवसंयोगात्

अन्योन्यार्थक्रियया भाव्यम् * इति चेन्, न, ''यत्र यत्सादृश्यम् अस्ति तत्र तत्कार्यं सर्वं करोति'' इति न वदामः परन्तु तत्कार्येषु मध्ये कानिचन कार्याणि करोत्येव. घृतकार्यं दीपज्वालनं तैलमपि करोत्येव परन्तु तत्कार्यं सर्वं न करोति तैलं, तथात्वे घृत-तैलयोः परस्परं भेदएव न स्यात्. अवयवप्रयुक्तं सादृश्यं 'क'कार-'ख'कारयोः कथं सम्भवति इति प्रश्नोऽपि न युज्यते, शब्दस्य द्रव्यत्वस्वीकारात् , तत्र अवयववत्त्वसम्भवात्. शब्दस्य अद्रव्यत्वपक्षे कथम् इति चेद्, उच्यते. परिणामवादिनो वयम्. 'क'कारो नाम तादृशपरिणामविशिष्टद्रव्यम्. 'ख'कारो नाम तादृशपरिणामविशिष्टं द्रव्यमिति यथा कपालत्वावस्थावद् द्रव्यं घटत्वावच्छिन्नद्रव्यं च मृदेवेति तयोः सादृश्यं उपपद्यते तथा 'क'कार-'ख'कारस्थलेऽपि उपपद्यते. नच 'क'काराकारपरिणामयुक्तं 'ख'काराकारपरिणामयुक्तं च द्रव्यम् एकमिति कथं भेदघटितं सादृश्यम् इति वाच्यं, भेदस्य अवस्थायामेव उपपाद्यत्वात्. प्रकृतिकारणत्ववादे सर्वपदार्थानां प्रकृतिरूपैकद्रव्यत्वात् कार्याणां भेदस्य अवस्थाम् आदायैव उपपादनीयत्वात्.

प्रवर्तकस्वरूपविषयकाक्षेपसमाधाने :

२०.ननु * रजतार्थिनः शुक्तौ प्रवृत्तिः दृष्टा तत्र शुक्तिकायां रजतार्थिनः प्रवृत्तिं प्रति जनकं किं भूयसां शुक्त्यवयवानाम् अदर्शनम्? उत अल्पीयसां रजतावयवानां दर्शनम्? उत भूयः शुक्त्यवयवानाम् अदर्शनं अल्पीयसां शुक्त्यवयवानां दर्शनं च इति उभयं वा? इति विकल्पः. तत्र न आद्यः पक्षः, भूयसां शुक्त्यवयवानाम् अदर्शनं च सुप्तस्यापि वर्ततइति तस्यापि प्रवृत्तिः स्यात्. द्वितीयपक्षे रजतावयवानां अल्पीयस्त्वज्ञानं कारणं चेत् प्रवृत्तिः न स्यात्. रजतावयवानाम् अल्पीयस्त्वमेव अरजतत्वमिति तज्ज्ञानवतः प्रवृत्तिरेव न स्यात्. अल्पीयसां रजतावयवानां भूयस्त्वेन ज्ञानं प्रवर्तकम् इति चेत् अन्यथाख्यातित्वप्रसङ्गः. नापि भूयसां शुक्त्यवयवानाम् अदर्शनम् अल्पीयसां रजतावयवानां दर्शनं च इति उभयमेव कारणम् इति तृतीयः पक्षः युक्तः. किमपि तत्र अस्ति इति ज्ञानादपि प्रवृत्तिः स्यात्. भूयः शुक्त्यंशाः तत्र न ज्ञाताः, अल्पीयसां रजतावयवानां यत्किञ्चित्त्वेन ज्ञानं च वर्तत इति

आपत्तिः इयं भवति. तथाच श्रीभाष्यकारसिद्धान्ते प्रवर्तकस्वरूपं निर्वक्तुं न शक्यते* इति चेन्, न, शुक्त्यंशगतभूयस्त्वाग्रहणसहितं रजतांशग्रहणमेव प्रवर्तकम् इति स्वीकारात्. यथाश्रुतभाष्यार्थो अयम्. वेदान्तदेशिकैः कार्याक्षमत्वाग्रहसहित-रजतग्रहणमेव प्रवर्तकम् इति स्वीकृतम्. तत्रापि शुक्तित्वाग्रहणम् अभिप्रेतम्. एवञ्च निष्कृष्टम् इदं यत् शुक्तित्वाग्रहणसहितं कार्याक्षमत्वाग्रहणसहितं रजतांशग्रहणमेव प्रवर्तकम् इति यावत्. अत्र पूर्वोक्तविकल्पाः न अवसरं प्राप्नुवन्ति.

२१.ननु *कथं रजतज्ञानस्य भ्रान्तित्वम् उपपद्यते, अल्पांशग्रहणाद् इति चेत् ब्रह्मज्ञानस्यापि भ्रान्तित्वं स्याद्* इति चेन्, न, विफलव्यवहारहेतुज्ञानस्यैव भ्रान्तित्वाद् भ्रान्तित्वे अल्पांशविषयकत्वस्य अप्रयोजकत्वात्. भूयोंशाग्रहणं हि तत्र प्रयोजकम्.

२२.ननु *''पीतः शङ्खः''ज्ञानस्थले पित्तगतपीतिमानुलिप्तत्वात् शङ्खस्य तस्य ज्ञानस्य प्रमात्वम् उपपादितं भवद्भिः, तन् न युक्तं, शङ्खः पित्तीयपीतिमानुलिप्तः चेत् पार्श्वस्थेन कुतो न गृह्यते? सूक्ष्मत्वात् पित्तस्य तद्गतपीतिमा न गृह्यते इति चेन्, न, किम् इदं सूक्ष्मत्वात्? यदि अतीन्द्रियत्वम्, तदा भ्रान्तपुरुषस्य ''पीतः शङ्खः'' इति ज्ञानं न स्यात्. पित्तोपहतेन सामीप्यात् पित्तगतपीतिमा गृह्यते इति चेत् किम् इदं सामीप्यम्? इति पृच्छ्यते. इन्द्रियसन्निकर्षः चेत् सामीप्यं, तत् पित्तोपहतस्य पार्श्वस्थस्य च समानमेव. इन्द्रियसन्निकर्षभिन्नं सामीप्यन्तु न प्रयोजकं, तथात्वे परशरीरसमीपवर्तिनां दण्ड-कुण्डलादीनां दूरस्थेन ग्रहणं न स्याद्* इति चेद्, न. ''**पीतशङ्खादौतु नयनवर्तिपित्तद्रव्यसम्भिन्ना नायनरश्मयः शङ्खादिभिः संयुज्यन्ते**'' इति भाष्ये पार्श्वस्थेन ''पीतः शङ्ख'' इति अग्रहणस्य निरूपितत्वात्. नहि पित्तोपहतस्य नायनरश्मिष्विव अन्यस्य नायनरश्मिषु पित्तद्रव्यसम्भेदो अस्ति, येन तस्यापि ''पीतः शङ्खः'' इति ज्ञानं जायते इति आक्षेपः कर्तुं शक्यते. अतः सामीप्यमपि उपपादितमेव. आधुनिकवैज्ञानिकाअपि इममेव पक्षं प्रतिपादयन्ति यत् पुरुषनयनगत-पित्तद्रव्यसम्भिन्नाः नायनरश्मयः

तत्पुरुषस्यैव पीतिमानं ग्राहयन्ति, नतु अन्यपुरुषस्य इति यावत्. एवञ्च पीतशङ्खदृष्टान्तो न यथार्थख्यातिपक्षविरुद्धः.

पुनः केषाञ्चित् प्रश्नानां समाधानम् :

प्रश्नः : ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं यदि यथार्थं स्यात्, तदा ''न इदं रजतम्'' इति विशेषदर्शिनां ज्ञानस्य विषयः कः? कथं च तयोः ज्ञानयोः बाध्य - बाधकभावः?

समाधानम् : सम्प्रतिपन्नशुक्तौ ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं भ्रम इति उच्यते. तच्च शुक्तौ रजतावयवानां सत्त्वात् तत्र इन्द्रियसन्निकर्षस्य अबाधात् यथार्थमेव. ये विशीर्णाः रजतावयवाः पुरोवर्तिनः ते 'इदं'शब्दार्थः, एवञ्च ''न इदं रजतम्'' इत्यस्य विषयः कः? इति प्रश्ने कार्यक्षमत्वसम्पादकशक्तिमद्रजतभेदः इति ब्रूमः. नच ''इदं रजतम्'' इति ज्ञाने रजतसामान्यं विषयः, तथाच रजतसामान्यविषयकं ज्ञानं कथं वा रजतविशेषभेदविषयकं ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं प्रतिबध्नीयाद् इति वाच्यम्, व्यवहारबाधस्यैव स्वीकारात्. नहि ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानोत्तरं जायमानं ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं पूर्वोत्पन्नस्य ज्ञानस्य उत्पत्तिं विघटयति इति वक्तुं शक्यम्. एवञ्च ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं पुरोवर्तिनि विशीर्णरजतावयवसमुदाये कार्यक्षमत्वसम्पादक - शक्तिविशिष्टरजतभेदावगाहिभूतं पूर्वज्ञानाधीनां प्रवृत्तिं बाधत इत्येव वक्तव्यम्. ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानेन रजतांशे कार्याक्षमत्वाग्रहसहितेन प्रवृत्तिः जायते इति मतस्थितिः. यदि प्रथमं ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं जायते, ततः परम् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं न उत्पद्यते, रजतभेदस्य तत्र शुक्तित्वरूपत्वात्, भूयसः शुक्त्यंशस्य ग्रहणे तदभिभूतत्वात् रजतांशो न गृह्यते. परन्तु तदा ''न इदं रजतम्'' इति अत्र इदमा शुक्तिभागो विवक्षित इति वक्तव्यम्. अयं टीकाकृतां पक्षः. अथवा पूर्वोक्तरीत्या कार्यक्षमरजतभेदे पुरोवर्तिनि गृहीते

कार्याक्षमत्वाग्रहसहितं रजतज्ञानं प्रवर्तकभूतं न जायते. कार्याक्षमम् ''इदं रजतम्'' इतितु तत्त्वविदां ज्ञानं भवत्येव. अयमेव ज्ञानयोः बाध्य-बाधकभावः सिद्धान्तीष्टः. नच कदाचित् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानोत्तरं ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञानं न उत्पद्यते शुक्तिरजतस्थले तत्र किं निदानम् इति वाच्यम्, रजतांशाल्पत्वाग्रहणे सति भूयः शुक्त्यंशाग्रहणे तथाप्युपपत्तेः.

प्रश्नः : ''इदं रजतम्'' इति अत्र इदमा पुरोवर्तिभूताः विशीर्णाः रजतावयवाः गृह्यन्ते चेद् ''न इदं रजतम्'' इत्यत्र 'इदं'शब्देनापि तएव ग्राह्याः, तेषु कार्यक्षमरजतभेदः तेन ज्ञानेन विषयीक्रियते. परन्तु ''इयं शुक्तिः'' इति ज्ञाने विषयो रजतम् इति वक्तुं न शक्यते, रजते शुक्तित्वस्य बाधात्. अतः तज्ज्ञाने इदमा शुक्ति-रजतसमुदायः स्वीकर्तव्यः इति. तदपि न युक्तं, तादृशसमुदाये शुक्तित्वस्य बाधितत्वात्. शुक्त्यंशे शुक्तित्वस्य सत्त्वेऽपि रजतांशे तस्य अभावाद्, उभयं न एकम् इति प्रतीतेः सार्वजनीनत्वात्. एवञ्च ''इयं शुक्तिः'' इति ज्ञाने विषयः इदमंशः कः? इति प्रश्नोऽस्ति.

समाधानम् : अत्र ब्रूमः : ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानस्थले इदमा पुरोवर्तिरजतमेव निर्दिश्यते. ''इयं शुक्तिः'' इति ज्ञाने पुरोवर्तिशुक्त्यंशाएव विषयः. कथं भिन्नविशेष्यकत्वे तयोः ज्ञानयोः बाध्यबाधकभावः? इति प्रश्नो न कार्यः. अभिभावकविधयैव ''इयं शुक्तिः'' इति धीः ''इदं रजतम् इति ज्ञानं निरुणद्धि इति स्वीकारात्. ''न इदं रजतम्'' इत्यत्र नञर्थः कः इति टीकापरामर्शे इदमर्थः शुक्तिरेव इति आयाति.

एवञ्च अस्मिन् निबन्धे तत्र-तत्र ईषद्विलक्षणतया प्रतिबध्य-प्रतिबन्धकभावस्य प्रदर्शितत्वेऽपि अयमेव समाधिः

युक्ततमः इति विभावनीयम् प्रेक्षावद्भिः.

प्रश्नः : आस्तां त्रिवृत्करणेन सर्वे सर्वत्र सङ्गताः इति. तथापि शुक्तौ ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं दोषेणैव जायते, दोषेणैव सन्निकृष्टस्य शुक्त्यंशस्य अग्रहणम् उपपादनीयम्. एवञ्च विशेषदर्शिनां ज्ञानस्थले ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञाने रजतांशस्य सन्निकृष्टस्य अविषयत्वाय तत्रापि दोषजन्यत्वं वक्तव्यम्. एवञ्च भ्रम-प्रमयोः दोषजन्यत्वाविशेषेण अविशेषापत्तिः इति.

समाधानम् : ''न इदं रजतम्'' इति ज्ञाने ''इयं शुक्तिः'' इति ज्ञाने वा रजतांशाग्रहणं बलवत्सजातीयग्रहणप्रयुक्तं, नहि दोषप्रयुक्तम्. अतो न इयम् आपत्तिः युज्यते. नच अभिभवोऽपि दोषएवेति दोषजन्यत्वं विशेषदर्शिज्ञाने सम्भवत्येव इति वाच्यं, तादृशाभिभवस्य सर्वेषु मतेषु स्वीकार्यत्वात्. नहि तारशब्दग्रहणे तदभिभवात् मन्दशब्दाग्रहणे तारशब्दग्रहणं दोषजन्यम् इति वदन्ति लोकाः.

अपि च दोषः साक्षाद् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं प्रति न हेतुः. शुक्त्यंशस्य भूयसो ग्रहणं प्रति दोषः प्रतिबन्धकः. तेन शुक्त्यंशे अगृहीते रजतांशः सन्निकृष्टो गृह्यते इति यावत्.

प्रश्नः : शुक्तौ रजतांशस्येव अन्यांशस्यापि सत्त्वात् कुतः शुक्तौ रजतस्य ज्ञानं, न अन्येषाम् ? इति.

समाधानम् : अत्र किञ्चिद् विशदय्यते. सिद्धान्ते अवयवावयविनोः भेदो न स्वीक्रियते. तेजसो अवयवसङ्घातरूपस्य तादृशस्य पार्थिवस्य च मिश्रणे तथा अन्येषां च भूतानां मेलने भूयस्त्वात् 'तेज' आदिव्यपदेशः. इदानीं शुक्तौ रजतावयवाः सन्ति इत्यस्य अयम् अर्थः : त्रिवृत्करणकाले रजतस्य शुक्तेः वा अभावेऽपि

रजताद्यंशहेतुभूताः तत्समानाः रजताद्याकारपरिणामवन्तो अवयवाः सन्त्येव. ते सम्प्रतिपन्नरजतादौ अधिकतया भवन्ति. शुक्त्यादिषु अल्पतया भवन्ति. 'रजतावयवा' नाम रजतासाधारणधर्मविशिष्टाः अंशाः. ते सम्प्रतिपन्नरजतेऽपि सन्ति, शुक्त्यादावपि वर्तन्ते. एवञ्च त्रिवृत्करणकाले चाकचक्यादि(रजत)धर्मविशिष्टाः तथा वैश्वानर-जाठर-सुवर्णादिगतधर्मविशेषविशिष्टाः च तेजोंऽशाः संहताः 'तेजः'शब्दार्थभाजः तादृशैः पृथिव्यादिभिः पञ्चीकृताः भवन्ति. तैः पञ्चीकृतैः पृथिव्यादिभिः व्यष्टि-सृष्टिः (ब्रह्माण्डादिसृष्टिः) भवति. एवञ्च तथा सृष्टौ प्रवर्तितायां सत्यां शुक्तौ चाकचक्यादिधर्मविशिष्टांशइव अन्यांशोऽपि भवतु इति प्रश्नो न युज्यते. तेजसि मूलभूते बहवो अंशाः, तेषु मिश्रणकाले सर्वेऽपि अंशाः कस्मिंश्चित् पृथिवीविकारे कथं भवेयुः ? अतः शुक्तौ रजतस्यैव भानं नतु अन्यस्य सर्वस्य इति. यदि रजतासाधारणधर्मस्य चाकचक्यादेरिव अपरस्य धर्मस्य शुक्तौ कस्यचित् पुरुषस्य ग्रहणम्, तदा भवत्येव शुक्तौ तादृशी मतिः. यः पूर्वं रजतं जानाति स्म, तस्य शुक्तौ रजतांशग्रहणे सति भवति व्यवहारः ''इदं रजतम्'' इति तथैव अन्यधर्मं जानतः भवत्येव तादृशी व्यवहृतिः इति.

प्रश्नः : देहात्मभ्रमे कथं त्रिवृत्करणादिना निर्वाहः कर्तुं शक्यते ?

समाधानम् : सत्यं, सर्वं ज्ञानं यथार्थम् इति प्रतिज्ञा. परन्तु देहधर्मस्य आत्मनि, आत्मधर्मस्य देहे वा त्रिवृत्करणादिना प्रतिपादनस्य अशक्यत्वात् तत्र प्राभाकरसम्मता अख्यातिरेव. एवं **''नाम ब्रह्मेत्युपासीत''** इति दृष्टिविधिस्थले निरवयवस्य ब्रह्मणो नाम्नि सत्त्वस्य दुरुपपादत्वात् तत्रापि अख्यातिरेव. सर्वथापि अन्यथाख्यातिः नास्ति. एवं ''ह्रदो वह्निमान्'' इति परोक्षभ्रमस्थले अख्यातिरेव. तथैव अन्येषु केषुचित् स्थलेषु भेदाग्रहम् आदाय निर्वाहः कृतः. उक्तं च वेदान्तदेशिकैः **''प्रायो बुद्धिर् यथार्था**

श्रुतिविदभिमता क्वापि भेदाग्रहादि'' इति. अत्र 'भेदाग्रहादि' इत्यनेन अन्यथाख्यातिरपि ग्राह्या इति केचित्.

<u>उपसंहारः</u> :

अस्मिन् निबन्धे श्रीभाष्यकारसिद्धान्तो यथामति समर्थितः. यद्यपि भाष्यकाराणाम् अन्यथाख्यातिवादः इष्टः इति तदीयैः कैश्चिद् ग्रन्थैः लभ्यते इति भाति; तथापि, श्रीमन्नाथमुनिमिश्रसिद्धान्तो यथार्थख्यातिः, साच भाष्यकारैः प्रदर्शिता इति वेदान्तदेशिकैः तत्त्वमुक्ताकलापादौ प्रतिपादनेन सएव पक्षः सिद्धान्तिनां सर्वेषाम् अभिमतः.



चर्चा

यथार्थख्यातिः

प्रा. श्री के. ई. देवनाथन्

यज्ञेश्वर शास्त्री : देवनाथन् महाभागाः ! मम बुद्धौ नैव प्रविशति यथार्थख्यातिः. सम्मन्यताम् अहम् परमो नास्तिकः. त्रिवृत्करणे न विश्वसिमि. भवता यत् सृष्टिकरणस्य विवरणं कृतं सोऽपि न विश्वसिमि. शुक्तौ रजतम् अनुभवामि. तत्र भवद्भिः उक्तम् अर्थक्रियाकारित्वक्षमताभावः. तर्हि कथं व्यवहारो व्याहन्यते. मयातु अनुभूयते, सर्वैरपि अनुभूयते ''शुक्तौ रजतं'' भ्रान्तिः. सर्वं सर्वात्मकम् इतरेतरात्मकं वा मन्यते चेद् अहं नैव विश्वसिमि, तत्र, कथं भवद्भिः अस्य भ्रमस्य विवरणं...

के. ई. देवनाथन् : सर्वोऽपि ख्यातिवादः पामराणां नास्ति. सम्प्रतिपन्नशुक्तौ यद् रजतज्ञानं भवति तज् ज्ञानन्तु अनुभवसिद्धम्. तज्ज्ञानं वयमपि न अपलपामः. सम्प्रतिपन्नशुक्तौ यद् रजतज्ञानं जायते तद् रजतज्ञानं किं विषयकम् इत्यत्र चर्चा क्रियते चेद्... भाष्यकारैस्तु, अस्माकं भाष्यकारइति न वदामि, आरम्भकाले एवम् उक्तम् अस्ति. ''**श्रुतिस्मृतिभ्यः सर्वस्य सर्वात्मत्वप्रतीतितः**'' (ब्र.सू.भा.१।१।१म.सि.). श्रुतिः, स्मृतिः, सूत्रमपि ''**त्रयात्मकत्वात्तु भूयस्त्वाद्**''(ब्र.सू.३।१।२) **इति तेनाभिधाभिधा**'' (ब्र.सू.भा.१।१।१म.सि.) इति श्लोकीकृतम्. एतत् सर्वमपि स्वीकृत्य तैः निर्वाहः कृतः. अयं निर्वाहक्रमः श्रौतः. अयं क्रमः पामरैः न स्वीक्रियतां, नास्तिकम्मन्यैः न स्वीक्रियतां, तत्र वस्तुस्थितिः एवमेव अस्ति.

यज्ञेश्वर शास्त्री : व्यवहारे कथम्? एकेन पामरेण प्रश्न: कृत:. भवन्त: विद्वांस: इति. तत्र प्रश्नस्य किं समाधानम्?

के. ई. देवनाथन् : ''इदं रजतम्''इति ज्ञानं जायते. तत् सर्वानुभवसिद्धम्. अस्मिन् ज्ञाने को विषय: इति श्रौतक्रम: आश्रित्य भाष्यकारा: वदन्ति. तत्रतु विवेचकानामेव अयं विषय:. पामराणां कृतेतु न अयं विषय:.

पारसनाथ द्विवेदी : भ्रमो भवति इतितु व्यवह्रियतएव.

के. ई. देवनाथन् : अस्माभिस्तु 'भ्रम'शब्दार्थ: कश्चिद् उच्यतएव. 'भ्रम'शब्दार्थ: तार्किकैरपि एकरूपेण न उक्तं किल! अन्यथाख्यातिवादे तैरपि बहूनि लक्षणानि उक्तानि सन्ति. अस्माभिरपि एकं लक्षणम् उच्यते.

सुधांशुशेखर शास्त्री : भवद्भि: उक्तम् ''इदं रजतम्''इत्यस्य ज्ञानस्य यद्धि रजतं ज्ञायते सच तत्तत्कार्याक्षम:. कार्याक्षमं रजतम् ''इदं रजतम्''इत्याकारस्य ज्ञानस्य विषय:.

के. ई. देवनाथन् : तथा न. कार्याक्षमत्वाग्रहविशिष्टम् ''इदं रजतम्''इति ज्ञानं प्रवर्तकम् इति वदाम:. ''इदं रजतम्''इति ज्ञानस्यतु रजतमेव विषय:. रजतस्य भागा: अल्पा: भवन्ति. तै: भागै: कटकादिकं निर्मीय कार्यं कर्तुं न शक्यते. अयं न जानातीति प्रवर्तते. यदा कार्याक्षमत्वग्रहो भवति तदातु न प्रवर्तते. अत: कार्याक्षमत्वग्रहाभावविशिष्ट:.

पारसनाथ द्विवेदी : रजतांशो अल्प:, शुक्त्यंशो अधिक: तर्हि कथम् 'इदम्' इत्याकारकज्ञानेन अधिकांशो न ग्रह्यते अल्पांशएव ग्रह्यते?

के. ई. देवनाथन् : दोषवशाद् इति उक्तम्.

पारसनाथ द्विवेदी : दोषवशात्तु रजतस्य उत्पत्ति: क्रियताम्...

के. ई. देवनाथन् : उत्पत्ति: क्रियते चेद् उपादानकारणं, निमित्तकारणं ...कारणत्रयवादिन: कारणद्वयवादिन: नियम: आगच्छति. अत्रतु कस्यापि उत्पत्ति: नास्ति.

पारसनाथ द्विवेदी : ''इदं रजतम्''इत्यत्र दोषवषात् शुक्त्यंशस्य अग्रहणम् इति

भवद्भिः उक्तम्. "इयं शुक्तिः" इति उत्तरकाले यज्ज्ञानं जायते तत्रापि तेनैव दोषेन "इयं शुक्तिः"इति ज्ञानं न स्यात् "रजतम्" इत्याकारकं ज्ञानं स्यात्.

के. ई. देवनाथन् : स दोषो अस्ति चेत् कथम् "इयं शुक्तिः" इति ज्ञानं जायते? "इयं शुक्तिः"इति ज्ञानात् प्राक् स दोषो अस्ति चेत् तज्ज्ञानमेव न भवति. अतएव भ्रमस्थले इदन्त्वेन किल निर्देशः क्रियते! शुक्तित्वेन निर्देशः चेत् भ्रमएव न भवति.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : "पीतः शङ्खः" इत्यत्र भवन्मते का ख्यातिः? यतः तत्र त्रिवृत्करणश्रुतिः न प्रवर्तते, प्रतिनिधिन्यायोऽपि न प्रवर्तते.

के. ई. देवनाथन् : "पीतः शङ्खः"इत्यत्र त्रिवृत्करणं न प्रवर्तते इति भवद्भिः उक्तम्. तत्र त्रिवृत्करणं न प्रवर्तते इत्यस्य कारणं न उक्तम्. तत्रापि प्रवर्तयितुं शक्यते परन्तु न प्रवर्तते इत्येव वयं वदामः. कारणम् किम्? इति उक्तौ, "पीतः शङ्खः"इत्यत्र पित्तद्रव्ये पीतरूपम् अस्ति, शङ्खस्तु श्वेतः. तत्र भाष्यकारैः उक्तं नायनरश्मयः तत्र गच्छन्ति, द्रव्यं स्पृशन्ति, पित्तद्रव्यसंव्वलिताः मिश्रीभूताः नायनरश्मयः तत्र गत्वा पुरोवर्तिनं शङ्खम् आच्छादयन्ति. ततः शङ्खगतं श्वैत्यम् अभिभूतं भवति (द्र.ब्र.सू.भा.१।१।१।म.सि.). तत्र प्राभाकररीतिः अस्माभिरपि स्वीकृता. प्रकरणपञ्चिकायामपि तथैव अस्ति. अस्माकं भाष्येऽपि तथैव उक्तम् अस्ति.

अस्मिन् विषये अन्यैः कश्चित् प्रश्नः कृतो वर्तते. यदि पित्तगता पीतिमा शङ्खगततया भवद्भिः दृश्यते इति उच्यते तर्हि अन्येन कुतो न दृश्यते? तत्र "अतिसामीप्याद्"इति उक्तम् अस्ति. यतो अस्यैव चक्षुरश्मयः पित्तसंव्वलिताः भवन्ति अन्यत्र...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : यावद्दोषो अत्र बाधो नास्ति.

के. ई. देवनाथन् : अनुभवसिद्धम्. अनुभवे सति प्रश्नो न कर्तव्यः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : अत्र बाधो न प्रतीयते. ''अयं शङ्खः''इति ज्ञाने सति दृष्टिद्वारेण पीतिमा दृश्यते.

के. ई. देवनाथन् : बाधः प्रतीयते चेदपि तज्ज्ञानं भवति इति नैयायिकाः.



काश्मीर शैवसिद्धान्तके विशेष परिप्रेक्ष्यमें शुद्धाद्वैतवादाभिमत ख्यातिविचारकी समीक्षा

प्रो. श्रीराजेन्द्र मिश्र

उपक्रम :

'ख्याति'शब्द मूलतः विवेकका पर्याय है. व्यवहारज्ञानके क्षेत्रमें यह शब्द सविकल्पक प्रत्यक्षका अर्थ देता है. निर्विकल्पक ज्ञानको दर्शनमुखेन न तो प्रमा माना गया है और न ही अप्रमा. अतएव निर्विकल्पक ज्ञानसे प्रामाण्य-विनिश्चयका प्रश्न ही नहीं उठता. प्रमाण्यका निश्चय सदैव सविकल्पकप्रमासे ही सम्भव होता है. न्यायमुक्तावलीमें स्पष्टतः कहा गया है ''**न प्रमा नापि भ्रमः स्यान् निर्विकल्पकम्**''.

विविध दार्शनिक सम्प्रदायोंमें सविकल्पक ज्ञानको लेकर जो व्याख्यापक्ष उभरे हैं सामान्यतः उसीको 'ख्यातिवाद' कहा जाता है. इस व्याख्यामें भ्रमात्मक ज्ञानके मूल्याङ्कन अथवा समीक्षा को प्रमुखता दी गई है. क्योंकि उसीके निरसन अथवा निराकरण के अनन्तर प्रमात्वका निश्चय हो पाता है. इस प्रकार, ख्यातिवादकी भूमिका यथाकथञ्चित् प्रामाण्यवाद तथा अनुव्यवसाय से जुड़ी प्रतीत होती है. यद्यपि, विवेकपर्याय होनेके कारण 'ख्याति' एक विध्यात्मक शब्द (positive term) है; परन्तु, वैचारिक प्रक्रियाके स्तरपर वह उपलक्षण जैसा बन गया है भ्रम, भ्रमज्ञान अथवा भ्रान्तिज्ञान (Illusion)का. क्योंकि भ्रान्तिके निराकरणसे ही ख्यातिका उदय होता है. ठीक उसी प्रकार जैसे अन्धकारपटलको निरस्त कर उदित होता है सूर्य.

भारतवर्ष विख्यात है अपनी द्वादश दर्शनपरम्पराओंकेलिए. इनमें साङ्ख्य-योग, न्याय-वैशेषिक तथा पूर्वमीमांसा-उत्तरमीमांसा (वेदान्त) तो आस्तिक दर्शन हैं. अन्य ६ (माध्यमिक, योगाचार, वैभाषिक, सौत्रान्तिक, आर्हत एवं लौकायतिक) वेदप्रामाण्यको न माननेके कारण 'नास्तिक-दर्शन' कहे गये हैं. इन समस्त दर्शनोमें यद्यपि विचार-विषय दो ही हैं : प्रमेयमीमांसा तथा प्रमाणमीमांसा. तथापि इन्हीं दो विषयोंके पारस्परिक खण्डन-मण्डनसे प्रत्येक दर्शनका अपना पृथक् स्वरूप भी निश्चित हुआ है. किसीका प्रमेय अद्वैततत्त्व है तो किसीका द्वैत तो किसीका बहुत्व. किसीके प्रमाण चार हैं तो किसीके पांच तो किसीके छ; और, कोई एक ही प्रमाणके प्रति आस्थावान् है. वैचारिक स्वतन्त्रता, पूर्वपक्षका समादरपूर्वक युक्तियुक्त खण्डन तथा स्वपक्ष अर्थात् सिद्धान्तपक्षका, निरुत्तरित कर देनेवाला प्रतिपादन — भारतीय दर्शनपद्धतियोंका वैशिष्ट्य है.

प्रमाणमीमांसा आस्तिक एवं नास्तिक दोनों ही दर्शनोंको अभीष्ट है. क्योंकि बिना प्रमाणके 'प्रमा' अर्थात् शुद्धज्ञानकी प्रतिष्ठा असम्भव है. इसी प्रकार प्रमेयान्तर्गत व्याख्यात आत्मादि कई तत्त्व भी सभी दर्शनोमें समान रूपसे समीक्षित हुए हैं. हां, कुछ ऐसे प्रमेय भी हैं जो किसी एक ही दर्शनपद्धतिकी पहचान कराते हैं जैसे आर्हत दर्शनका अनेकान्तवाद, बौद्धोंका अभाव-प्रमाण तथा आर्यसत्यचतुष्टय, मीमांसाका अपूर्वसिद्धान्त, साङ्ख्यका प्रकृति-पुरुषयौगपद्य अथवा चार्वाकोंका काष्ठदहनन्यायेन प्रतीत देहात्मैक्यवाद.

सौभाग्यसे ख्यातिवाद भी सर्वदर्शनाभीष्ट विवेच्य विषय है, सम्भवतः ज्ञानमीमांसाका अङ्गभूत होनेके कारण. पांच प्रकारके ख्यातिवाद तो प्रायः सर्वविदित हैं.

''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः रख्यातिरन्यथा।
तथाऽनिर्वचनख्यातिरित्येतत्ख्यातिपञ्चकम्॥

योगाचारा माध्यमिकास् तथा मीमांसका अपि।

नैयायिका मायिनश्च पञ्चख्याती: क्रमाज्जगु: ।।''

(न्या.को.)

वस्तुत: ख्यातिवादका भी क्रमिक पल्लवन हुआ दीखता है. उपर्युक्त पञ्चविध ख्यातिवाद आचार्य आदिशङ्करके युग तकके हैं जबकि रामानुज, मध्व, निम्बार्क, वल्लभ एवं गौराङ्ग महाप्रभुका उदय भी नहीं हुआ था. अत: यह माननेमें कोई विप्रतिपत्ति नहीं होनी चाहिये कि शङ्करोत्तर युगमें भी ख्यातिवादकी तात्त्विक समीक्षासे अनेक नई उपलब्धियां हुईं. ये उपलब्धियां वेदान्तके अवान्तर सम्प्रदायों तथा काश्मीर शैवदर्शन की देन है, जो निस्सन्देह आचार्य शङ्कर (आठवीं शती ई.)के बादकी दार्शनिक परम्परायें हैं.

यदि शङ्करपूर्व एवं शङ्करोत्तर पल्लवित ख्यातिवादोंका उनके नामान्तरसहित साकल्येन परिगणन किया जाय तो चौदह सम्मत ख्यातिवादों तथा छ नामान्तरोंके साथ उनकी सङ्ख्या बीस सिद्ध होती है. इन समस्त ख्यातिवादोंमें भ्रमनिरूपणका प्राधान्य है और इस भ्रमनिरूपणकी उपलब्धि है : प्रस्थानसम्मत सम्यक् ख्याति (शुद्धज्ञान). जैसा प्रारम्भमें कहा गया है कि 'ख्याति' शब्द कथमपि भ्रमवाचक नहीं है, प्रत्युत वह प्रत्यक्षमात्रके सविकल्पक पक्ष अथवा ज्ञानमात्रकी सञ्ज्ञा है. श्रीमद्भागवत् (११.११.२.) में बड़ी स्पष्टतासे कहा गया है कि स्वप्नके समान संसार भी यथार्थ न होकर आत्माकी ख्याति मात्र है. यहां 'ख्याति'शब्द प्रतीतिमात्रमें पर्यवसित है. और इसी प्रतीतिपरक अभिप्रायपर समस्त दार्शनिक ख्यातिवादोंकी प्रतिष्ठा भी है.

आचार्य प्रभाचन्द्र सूरिने उपर्युक्त ख्यातिवादोंकी गणना अन्यप्रकारसे की है जिनमें क्रमश: 'विवेकख्याति', 'अख्याति', 'असत्ख्याति', 'प्रसिद्धार्थख्याति', 'आत्मख्याति', 'अनिर्वचनीयख्याति', 'अलौकिकार्थख्या-

ति' तथा 'विपरीतार्थख्याति' के नाम आये हैं.

आचार्य बच्चूलाल अवस्थीने दार्शनिक सम्प्रदायोंको दृष्टिमें रख कर विविध ख्यातिवादोंका जो परिचय दिया है वह अत्यन्त सुस्पष्ट प्रतीत होता है. विषय-विवेचनदृष्ट्या मैं उसे यथावत् उद्धृत कर रहा हूं :

१. शुद्ध अख्यातिवादी चार्वाक दार्शनिक हैं जो भौतिक शरीरमें विद्यमान चैतन्यको मदके समान मानते हैं. उन्हें निर्विषयख्यातिवादी तथा निरालम्बनख्यातिवादी कहा जाता है.

२. परन्तु निर्विषय अथवा निरालम्बन ख्यातिवादियोंमें मुख्यत: शून्यवादी तथा विज्ञानवादी बौद्ध दार्शनिक आते हैं. पृथक्तया शून्यवादियोंका असत्ख्यातिवाद तथा विज्ञानवादियोंका आत्मख्यातिवाद प्रसिद्ध है. आत्मख्यातिवादको ही स्वख्यातिवाद तथा विज्ञानाकारख्यातिवाद भी कहा गया है.

३. साङ्ख्य-योग दर्शनको सदसत्ख्यातिवादी अथवा प्रसिद्धार्थख्यातिवादी कहते हैं.

४. वैशेषिक, द्वैतवेदान्त तथा जैनदर्शन का ख्यातिसिद्धान्त विपरीतख्यातिवादके नामसे प्रसिद्ध है.

५. न्यायदर्शन, भाट्टमीमांसा तथा दाक्षिणात्य शैवदर्शनमें अन्यथाख्यातिवाद मान्य है जो प्रकारान्तरसे विपरीतख्यातिवाद ही है.

६. कुमारिल-मीमांसा तथा प्रभाकर-मीमांसा के मतोंको 'विवेकाख्यातिवाद' कहा जाता है जो सामान्यत: अख्यातिवाद नामसे सुप्रतिष्ठित है. प्रभाकरको अख्यातिवादी कहा जाता है परन्तु वह यथार्थख्यातिमें सविशेष प्रतिष्ठित है.

७. आचार्य मण्डन मिश्रने अभेदख्यातिवादको प्रतिष्ठित किया है.

८. अलौकिक ज्ञानलक्षणा प्रत्यासतिद्वारा भ्रमकी व्याख्या करनेके कारण न्याय तथा कुमारिलमीमांसा को अलौकिकख्यातिवादी

भी कहा जाता है.

९. व्याकरणदर्शनका बुद्धिसत्ख्यातिवाद सत्ख्यातिवादका ही नामान्तर है.

१०. अद्वैत शाङ्करवेदान्त अनिर्वचनीयख्यातिवादका समर्थक है.

११. प्रभाकरमीमांसा तथा विशिष्टाद्वैत वेदान्त दोनों यथार्थख्यातिवादी हैं परन्तु इस वर्गमें विशेष रूपसे रामानुजके मतको लेकर उसे सत्ख्यातिवाद कहा जाता है.

१२. शुद्धाद्वैतवेदान्तमें अन्यख्यातिवाद मान्य है.

१३. प्रत्यभिज्ञा शैवदर्शनका ख्यातिवाद व्यावहारिक ख्यातियोंमें सङ्कुचितख्यातिवाद है परन्तु पारमार्थिक दृष्टिसे, प्रत्यभिज्ञाके अभावकी व्याख्या वह 'अख्याति' नामसे करता है. वस्तुतः यह सतखातिवादका ही रूपान्तर है.

वस्तुतः 'अख्याति'का अभिप्राय भी एक नहीं है. जो सविकल्पक प्रत्यक्षको प्रमावर्गमें नहीं लेते उनकेलिए वह सविकल्पकाभावमात्र है. आत्मज्ञानरूप अद्वैतख्यातिके पक्षधरोंकी दृष्टिमें 'अख्याति'का अर्थ है : अविद्याजनित व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक प्रत्यय. मीमांसामें यह शब्द विवेकाख्याति अथवा असंसर्गाग्रह के सन्दर्भमें प्रयुक्त है जबकि प्रत्यभिज्ञा-शैवदर्शनमें शिवाद्वैतबोध न होना ही अख्याति है.

प्रस्तुत आलेखमें शैव प्रत्यभिज्ञादर्शन एवं वाल्लभवेदान्त को अभिमत ख्यातिवादोंका युगपद विवेचन अभीष्ट है. दोनो दर्शनसरणियोंके ख्यातिविचारमें कोई साम्य अथवा अन्तःसम्बन्ध है अथवा हो सकता है अथवा नहीं यह तो विद्वत्समज्या-निर्णयाधीन है. परन्तु मेरा विनम्र प्रयास है दोनों मतोंको सम्प्रदायोचित सन्दर्भमें निरूपित करना. एक तथ्य सर्वथा सुस्पष्ट है. वह यह कि काश्मीरका प्रत्यभिज्ञादर्शन एवं शुद्धाद्वैतवेदान्तमत दोनों शङ्करोत्तरयुगीन होनेके कारण, अन्य दर्शनों एवं मत मतान्तरोंकी

तुलनामें, अभी भी अल्पव्याख्यात एवं अल्पहृदयङ्गत रहे हैं.

काश्मीरी शैव प्रत्यभिज्ञादर्शन :

काश्मीरका प्रत्यभिज्ञा दर्शन यद्यपि आचार्य उत्पलदेवद्वारा प्रतिष्ठापित माना जाता है. तथापि उसकी परम्परा उत्पलसे भी पूर्ववर्तिनी सिद्ध होती है. त्र्यम्बक सम्प्रदायोत्पन्न आचार्य सोमानन्दको स्वयं उत्पलदेव शिवदृष्टिवृत्तिके मङ्गलाचरणमें अपना गुरु बतलाते हैं.

''श्रीत्र्यम्बकसद्वंशमध्यमुक्तामयस्थितेः ।
श्रीसोमानन्दनाथस्य विज्ञानप्रतिबिम्बकम् ।।''
(ईश्वरप्रत्यभिज्ञावि.वि.मङ्गल.२)

''ईश्वरप्रत्यभिज्ञोक्तविस्तरे गुरुनिर्मिते ।
शिवदृष्टिप्रकरणे करोमि पदसङ्गतिम् ।।''
(शिवदृष्टिविवृति, मङ्गलश्लोक ३)

''इति प्रकटितो मया सुघट एष मार्गो नवो ।
महागुरुभिरुच्यते स्म शिवदृष्टिशास्त्रे यथा ।।''
(ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिका ४.२६).

यद्यपि उत्पलदेवने अपने पिताका नाम 'उदयाकर' बताया है[१], परन्तु अभिनवगुप्तने तन्त्रालोकमें उन्हें सोमानन्दका ही पुत्र एवं शिष्य बताया है[२]. इससे स्पष्ट है कि 'सोमानन्द'का ही नामान्तर 'उदयाकर' भी रहा होगा. आचार्य उत्पलके पुत्र एवं शिष्य लक्ष्मणगुप्त, जो भट्टेन्दुराजके समसामयिक थे, महामाहेश्वर आचार्य अभिनवगुप्तके प्रत्यभिज्ञागुरु थे. भट्टेन्दुराजसे भी अभिनवने अलङ्कारशास्त्रकी शिक्षा प्राप्त की थी[३].

काश्मीरक शैव परम्परामें यह मान्य है कि सिद्ध वसुगुप्तको साक्षात् श्रीकण्ठ अर्थात् भगवान् शिवसे ही प्रत्यभिज्ञाज्ञान प्राप्त हुआ था. वसुगुप्तसे ही यह ज्ञान भट्ट कल्लटको प्राप्त हुआ. शिवसूत्रविमर्शिनीमें

आचार्य क्षेमराज स्वयं यह तथ्य प्रकाशित करते हैं. ''वसुगुप्तनामा **गुरुः एतानि(शिवसूत्राणि) च सम्यगधिगम्य भट्टश्रीकल्लटाद्येषु सच्छिष्येषु प्रकाशितवान्**''.

इस प्रकार प्रत्यभिज्ञादर्शनकी परम्परा स्वयं भूतभावन शिव (श्रीकण्ठ)से प्रारम्भ होकर भट्टकल्लट एवं सोमानन्द के माध्यमसे विकसित हुई. इस परम्पराके विकासमें उत्पलदेव, लक्ष्मणगुप्त (पुत्र) राजानक रामकण्ठ (उत्पल शिष्य) अभिनवगुप्त तथा क्षेमराजका विलक्षण योगदान है. विभ्रमाकर (उत्पलके दूसरे पुत्र) पद्मानन्द (सहाध्यायी) मनोरथगुप्त आदि भी उसी परम्पराकी अग्रिम कड़ी हैं. चूंकि भट्ट कल्लट एवं अभिनव का समय राजतरङ्गिणि एवं क्षेमेन्द्र के प्रामाण्यसे सुनिश्चित है अतः यह कहा जा सकता है कि प्रत्यभिज्ञा शैवदर्शनकी प्रभविष्णुताकी अवधि ई. सन् ८२५ से १०२५ बीच रही होगी[४].

वल्लभवेदान्तमें कृष्णभक्तिकी प्रतिष्ठा 'पुष्टितत्त्व'के रूपमें हुई है. इस दृष्टिसे प्रत्यभिज्ञा-शैवदर्शन शुद्धाद्वैतका सहोदर प्रतीत होता है. क्योंकि इस दर्शनमें भी परमसत्ता अथवा मोक्ष-प्राप्तिकेलिए भक्तिलक्ष्मीकी ही सर्वोपरि प्रतिष्ठा की गई है. भक्तिश्रीसे सम्पन्न व्यक्तिके समान न कोई ऐश्वर्यवान् है और न भक्तिरहित जैसा निपट दरिद्र! यद्यपि मोक्षप्राप्तिकेलिए इस दर्शनमें भी आगमसम्मत अनुपाय, शाम्भव उपाय, शाक्त उपाय तथा आणव उपायको पूर्ण मान्यता दी गई है तथापि आचार्य उत्पल 'अनुपाय'पर ही आश्रित दीखते हैं जिसमें महेश्वरके साक्षात् शक्तिपातवश सद्यः महेश्वरतावाप्तिकी सम्भावना बनी रहती है. महेश्वरकी यही अहैतुकी कृपा (शक्तिपात) वाल्लभ वेदान्तकी पुष्टिके समकक्ष प्रतीत होती है. आचार्य उत्पल कहते हैं :

''न ध्यानतो न जपतः स्याद् यस्याविधिपूर्वकम्।
एवमेव शिवाभासः तं नुमो भक्तिशालिनम्॥''
''भक्तिलक्ष्मीसमृद्धानां किमन्यद् उपयाचितम्।

एतया वा दरिद्राणां किमन्यद् उपयाचितम्॥''

(शिवस्तोत्रावली २।१, २०।११)

यदि आचार्य उत्पलका प्रामाण्य स्वीकार करें तो भक्तिभाव संवलित शिवाद्वैतज्ञान ही प्रत्यभिज्ञा सम्प्रदायका एकमात्र लक्ष्य सिद्ध होता है. भक्तिसमन्वित शुद्धाद्वैत ही वाल्लभवेदान्तका भी एकमात्र लक्ष्य है. इस प्रकार पुष्टितत्त्वके रूपमें प्रतिष्ठित शिवभक्ति तथा कृष्णभक्ति और उन्ही दोनोंसे संवलित कृष्णाद्वैत तथा शिवाद्वैत क्रमशः दोनों सम्प्रदायोंमें तुल्यप्रतिष्ठ दीखता है.

आचार्य उत्पल भक्तिसमान्वित अद्वैतके ही पक्षधर हैं, शुष्क ज्ञानमात्रके नहीं[५]. वह परमेश्वरसे भी बढ़ कर उसकी भक्तिको श्रेय देते है[६]. आत्मा एवं परमात्मा (शिव) की प्रत्यभिज्ञा एवं उसकी परिपूर्ण अहन्ताका सतत विमर्श, शैवदर्शनाभिमत छत्तीस तत्त्वोंके क्रियाकलापोंके माध्यमसे, परमेश्वर शिवका ही लीलोल्लास मानते हुए आचार्य उत्पल शिवाद्वैतका अनुभव करते हैं. उल्बण शिवभक्ति संवलित अद्वैतसिद्धि ही भोग एवं मोक्ष दोनोंका स्रोत है. इस शिवाद्वैतके सिद्ध होते ही दुःख भी सुखरूपताको प्राप्त हो जाता है, विष भी अमृत बन जाता है और संसार बन्धन भी मोक्षरूप हो जाता है. ऐसे सिद्ध भक्त परमहंस-स्थितिमें अनिर्वचनीय अद्वैतानन्दका अनुभव करते हैं. आचार्य उत्पलने अपनी लम्बी आयुमें[७] सभवतः स्वयं इस शिवाद्वैतसुखका अनुभव किया था :

''दुःखान्यपि सुखायन्ते विषमप्यमृतायते।
मोक्षायते च संसारो यत्र मार्गः स शाङ्करः॥''
''साक्षात्कृतभवद्रूपप्रसृतामृततर्पिताः।
उन्मूलिततृषो मत्ता विचरन्ति यक्षारुचि॥''

(शिवस्तोत्रावली २०।१२, १२।४)

उपर्युक्त समस्त विवरण, काश्मीरी प्रत्यभिज्ञाशैवदर्शनकी परिचयात्मक प्ररोचनामात्र माने जा सकते हैं. अभी इन विवरणोंमें ख्यातिवादकी पृष्ठभूमि भर प्रतिबिम्बित है. उसका स्वरूप अभी भी व्याख्येय ही है. प्रत्यभिज्ञादर्शन सैद्धान्तिक विशदीकरण उत्पलकी कालजयी कृतियों — शिवस्तोत्रावली, ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिका, ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिका-वृत्ति, ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृति (टीका) सिद्धित्रयी (अजडप्रमातृसिद्धि, ईश्वरसिद्धि, सम्बन्धसिद्धि) तथा शिवदृष्टिवृतिमें साङ्गोपाङ्गतया उपलब्ध होता है. आचार्य उत्पलके प्रथम तीन ग्रन्थों तथा उनपर लिखी गई आचार्य अभिनवकी विमर्शिनी एवं विवृतिविमर्शिनी को मिला कर ही प्रत्यभिज्ञा दर्शनका शास्त्रपञ्चक बनता है.

प्रत्यभिज्ञादर्शनमें परमेश्वर चिद् आनन्द इच्छा ज्ञान एवं क्रियाशक्तियों से सम्पन्न तथा सदैव सृष्टि, स्थिति, संहार, तिरोधान और अनुग्रहरूप पञ्च कृत्योंका कर्ता माना गया है ‘‘**आत्मैव सर्वभावेषु स्फुरन्निर्वृत्तचिद्विभुः, अनिरुद्धेच्छाप्रसरः प्रसरद्दृक्क्रियः शिवः**’’ (शिवदृष्टिः १।२).

इस दर्शनमें शिवसे लेकर पृथ्वी पर्यन्त ३६ तत्त्वों, ११८ भुवनों, समस्त स्थूल-सूक्ष्म भावों तथा शिवसे लेकर सकल पर्यन्त सात प्रमाताओंका विकास एक ही परमसत्तासे निरूपित किया गया है. बन्धन-मोक्ष, बद्ध-मुक्त, शिव-शक्ति सबको एक ही परमेश्वरका लीलाविलास बताया गया है. फलतः शाङ्करवेदान्तके ‘‘ब्रह्म सत्यम्’’ अथवा ब्रह्माद्वैततत्त्वकी ही भांति यह दर्शन भी ‘शिवाद्वैत’की प्रतिष्ठा करता है. यद्यपि दोनोंमें बड़ा अन्तर है. उत्पलदेव स्वयं इस दर्शनको ‘अद्वयवाद’, ‘ईश्वराद्वयवाद’, ‘शिवाद्वैत’, ‘शिवाद्वय’, ‘शक्तिमद्वाद’ अथवा ‘शैवदर्शन’ कहते हैं. पति (पशुपति) पाश एवं पशु के सङ्घटकत्रयकी प्रधानतावश इसे ‘त्रिकदर्शन’ भी कहा जाता है. परन्तु आचार्य उत्पलकी ही कृति ‘ईश्वरप्रत्यभिज्ञा’की प्रसिद्धिवश यह दर्शन कालान्तरमें ‘प्रत्यभिज्ञादर्शन’ नामसे प्रख्यात हो गया.

प्रत्यभिज्ञादर्शनके अनुसार जीव (पशु) वस्तुतः शिव ही होता है. परन्तु संसारमें आकार अपने मूलस्वरूप अर्थात् शिवत्वको भूल जाता है तथा अपने स्थूल, सूक्ष्म अथवा कारण शरीरको ही अपना स्वरूप समझने लगता है. ऐसे बद्धजीवको अपने मूलस्वरूप शिवत्वकी पहचान करानेके कारण ही यह दर्शन 'प्रत्यभिज्ञादर्शन' कहा जाता है. 'प्रत्यभिज्ञा' (प्रति + अभि + ज्ञा) का अर्थ है ऐसी पहचान कि जिसमें तत्ता एवं इदन्ता की युगपत् प्रतीति होती है : "**तत्तेदन्तावगाहिनी प्रतीतिः प्रत्यभिज्ञा**" 'प्रति'का अर्थ है प्रतीप अथवा विपरीत. 'अभि'का अर्थ है आभिमुख्य, आमने-सामने. 'ज्ञा'का अर्थ है ज्ञान अथवा प्रकाश. अतएव विस्मृततत्त्वका अभिमुख रूपसे ज्ञान होना ही 'प्रत्यभिज्ञा' कहा जाता है. 'प्रतीपम्'का तात्पर्य इतना ही है कि अपनी आत्माका पूर्वमें भी अवभास होता है, ऐसा नहीं है कि पहले उसका अस्तित्व विद्यमान न रहा हो. क्योंकि वह तदनवच्छिन्न रूपसे प्रकाशित रहनेवाला तत्त्व है. अपनी ही स्वातन्त्र्यशक्तिके विलाससे असीमित (अबाधित, अविभक्त) होते हुए भी वह सीमित (बाधित, विभक्त) सा प्रतीत होता है. अतएव 'प्रत्यभिज्ञा'का अर्थ है : पूर्वमें भात(ज्ञात) वस्तुका सम्प्रति भासमानके साथ एकीकरण! आचार्य अभिनव कहते हैं :

> "**प्रतीपम् आत्माभिमुख्येन ज्ञानं प्रकाशः प्रत्यभिज्ञा. 'प्रतीपम्' इति स्वात्माभासो हि न अननुभूतपूर्वो अविच्छिन्नप्रकाशत्वात् तस्य. सतु तच्छक्त्यैव विच्छिन्नइव विकल्पितइव लक्ष्यते इति वक्ष्यते.**"
>
> (ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी)

यद्यपि आचार्य सोमानन्द, उत्पलदेव, अभिनवगुप्त तथा क्षेमराज ने प्रत्यभिज्ञाकी व्याख्यायें भिन्नरीतिसे की हैं तथापि उन सबका निर्गलितार्थ एक ही प्रतीत होता है. वह यह कि आत्मामें माहेश्वर्यकी अनुभूति ही प्रत्यभिज्ञा है. महेश्वर ही समस्त प्राणियोंकी आत्मा है. क्योंकि उन (प्राणियों) की समस्त क्रियाएं उनकी इच्छा, ज्ञान, एवं क्रियादि

शक्तियोंसे सञ्चालित होती हैं. यह आत्मा स्वप्रकाश, पूर्वसिद्ध, पुराण तथा समस्त कार्योंकी सिद्धिका समाश्रयभूत है. परन्तु ऐसा स्वसंवेदनसिद्ध आत्मा शिवरूप होते हुए भी मोह (मायाशक्ति अथवा मल) वश अपने ऐसे असीमित ऐश्वर्यको सर्वथा विस्मृत कर देता है. और जब इसका वही असाधारण प्रभाव या सामर्थ्य अभिज्ञापित होता है अर्थात् जब उस आत्माकी अबाधित ज्ञान एवं क्रिया शक्तियोंका अनुसन्धान होता है तो निश्चय ही उसकी प्रत्यभिज्ञा निरूपित होती है "**किन्तु मोहवशाद् अस्मिन् दृष्टेऽपि अनुपलक्षिते, शक्त्याविष्करणेन इयं प्रत्यभिज्ञा उपदर्श्यते**" (ई.प्र.का.१।३).

आचार्य क्षेमराज स्व-स्वरूपसे अनभिज्ञको ही संसारी जीव (पशु अथवा बद्ध) तथा अपनी वास्तविक शक्तियोंसे प्रत्यभिज्ञातको शिव मानते हैं: "**तथाशक्तिदरिद्रः संसारी उच्यते. स्वशक्तिविकासेतु शिवएव**" (प्रत्यभिज्ञाहृदयम् पृ.५.९) इस प्रकार, प्रत्यभिज्ञाशास्त्रका लक्ष्य है जीवको उसके वास्तविक शिवस्वरूपका प्रत्यभिज्ञान कराना ताकि वह सीमितताके निकृष्ट क्षेत्रसे ऊपर उठकर असीमित ऐश्वर्यके उत्कृष्ट क्षेत्रका आनन्दानुभव कर सके.

प्रत्यभिज्ञादर्शनकी ज्ञानमीमांसा सर्वथा स्पष्ट है. शङ्करके ब्रह्माद्वैतकी तरह यहां भी शिवाद्वैतकी प्रतिष्ठा है. परन्तु शाङ्करवेदान्त जैसा विवर्तवादका उलझाव यहां नहीं है. इस दर्शनकी मान्यता है कि समस्त जगत्प्रपञ्चका मूल है एक परमसत्ता (परमशिव) जो प्रकाशविमर्शरूप है. अवभासित अथवा अभिव्यक्त होना (Manifestation) उसका निसर्ग है. कर्तृत्व (Creativity) उसका ऐश्वर्य है. यदि वह परमसत्ता अवभासित होनेमें असमर्थ होती तो वह चैतन्याधिष्ठान आत्मा न होकर घटादिकी भांति जड़ वस्तु होती. जैसा कि तन्त्रालोकमें आचार्य अभिनव कहते हैं: "**अस्थास्यद् एकरूपेण वपुषा चेन् महेश्वरो महेश्वरत्वं संवित्त्वं तदात्यक्षद् घटादिवत्**" (३.१००). वस्तुतः वह महेश्वर (परमशिव) असीमित रूपोंमें

अवभासित होनेकी समर्थ्यसे युक्त संवित्स्वरूप है. इसके विश्वोत्तीर्ण रूपमें अहम् तथा इदम् (= विश्व) अभेदरूपमें अवस्थित हैं. अर्थात् परमशिवके चिन्मयरूपके साथ पदार्थोंका तादात्म्य होनेके कारण उनका भी चिन्मय ही रूप होता है[८]. अहम् उस महेश्वरका प्रकाशरूप है तथा उस अहन्ताकी अनुभूति (Awareness) उसका विमर्शरूप है. वही विमर्श उस परमशिवकी स्वातन्त्र्यशक्ति भी कहा जाता है. इसीमें चराचर जगत् सूक्ष्मरूपमें अवस्थित रहता है, नन्हें बीजमें वटवृक्षकी तरह. परमशिवकी शक्ति ही 'चिति', 'पराशक्ति' अथवा 'परा-वाक्' कही जाती हैं. यही शक्ति विश्वके रूपमें विकसित होती है. यह जगद्विकास ही परमशिवका विश्वमयरूप कहा जाता है. **''यथा न्यग्रोधबीजस्थ: शक्तिरूपो महाद्रुम: तथा हृदयबीजस्थं विश्वम् एतत् चराचरम्''** (परा.३४).

वस्तुत: विश्वोत्तीर्ण तथा विश्वमय दोनों ही स्थितियोंमें परमार्थता एक ही मूलसत्ताकी होती है. विश्वोत्तीर्णरूपमें जो परमशिव है, महेश्वर अथवा शिवभट्टारक है, विश्वमय रूपमें भी वस्तुत: वही है. जब वह परमशिव जगत् रूपमें अपना विकास करना चाहता है तो स्वयंसे अभेदात्मना अवस्थित प्रमाता एवं प्रमेयों (तत्त्वों) को अपनी स्वातन्त्र्यशक्ति(विमर्श)की महिमासे स्वयंको ही आधार बना कर पृथग् उन्मीलित कर देता है. कैसे? नगरदर्पणवत्. ऊन्मीलनका तात्पर्य है : पूर्वावस्थितका ही प्रकटीकरण, जो सृष्टिसे पूर्व प्रकाशैकात्म्य रूपमें अवस्थित है. जगद्विकास छत्तीस तत्त्वोमें विभक्त है. इस प्रकार प्रत्यभिज्ञादर्शनमें सृष्टि शाङ्कर वेदान्तके ब्रह्मविवर्त जैसी नहीं है प्रत्युत वह परमशिवकी आनन्दशक्तिका स्फारमात्र है. परमशिवकी स्वातन्त्र्यशक्तिका विलास है. स्वका उन्मीलन है जो अभिन्न होते हुए भी भिन्न दीखता है दर्पणमें प्रतिबिम्बित नगरके समान.

अभिनव तथा क्षेमराज दोनों ही विश्वप्रञ्चको महेश्वरकी उसी स्वातन्त्र्यशक्ति(विमर्श)का हेतु मानते हैं[९].

निष्कर्ष यह है कि प्रत्यभिज्ञा दर्शनमें परमसत्ता (परमशिव, महेश्वर) का अर्थ है शिव एवं शक्ति (अथवा प्रकाश एवं विमर्श) का सामरस्य. परन्तु यह सामरस्य दो पृथक् तत्त्वोंका नहीं प्रत्युत एक ही वस्तुके दो पक्षोंका है. मूल तत्त्व तो शिवाद्वैत ही है. विश्वोत्तीर्ण दशाका ही नाम है 'शिव' तथा विश्वमय दशाका नाम है 'शक्ति'. शिव प्रकाशरूप है तथा शक्ति विमर्श रूप! प्रकाशरूप शिव नित्यसत्तारूप अहन्ताका परिचायक है जिसके अभावमें किसी भी वस्तुका अस्तित्व ही सम्भव नहीं होता. विमर्शरूप शक्तिका तात्पर्य है अकृत्रिम अथवा स्वाभाविक रूपसे अहंका विस्फुरण या प्रतीति.

परन्तु परमसत्ताके ये दोनों पक्ष शिव तथा शक्ति (अथवा प्रकाश एवं विमर्श, विश्वोत्तीर्ण एवं विश्वमय) पूर्णतः अद्वैत हैं, कथमपि भिन्न नहीं. जैसे अग्निसे उष्णता, जलसे शीतलता, पुष्पसे सौरभ सर्वथा अभिन्न अथवा समरस होते हैं. ठीक उसी प्रकार शिव तथा शक्ति तत्त्व भी पूर्णतः अभिन्न हैं. ''**न शिवः शक्तिरहितो न शक्तिर्व्यतिरेकिणी, न हिमस्य पृथक् शैत्यं नाग्नेगैष्ण्यं पृथग् भवेत्**'' (शिवदृष्टि : ३.२.७).

प्रत्यभिज्ञादर्शनाभिमत ख्यातिका स्वरूप :

प्रत्यभिज्ञादर्शनमें शिव-शक्ति अथवा प्रकाश-विमर्शकी यह अद्वैतानुभूति ही 'शिवाद्वैत'के नामसे जानी जाती है. यही प्रत्यभिज्ञा है, अर्थात्, पशुको (जीव) अपने पशुपतित्वका प्रत्यभिज्ञान. आत्माको अपने माहैश्वर्यका बोध होना. यही यथार्थज्ञान है. इस प्रत्यभिज्ञाकी प्रतीति न होना अथवा शिवाद्वैतताकी अनुभूति न होना ही इस दर्शनमें अख्याति मानी जाती है.

वाल्लभ वेदान्ताभिमत ख्यातिस्वरूप :

वाल्लभवेदान्त मूलतः अन्यख्यातिवादी दर्शन है. अन्यख्यातिको परिभाषित करते हुए आचार्य बालकृष्ण कहते हैं : ''**इन्द्रियेण गृह्यमाणाद्**

विषयात् शुक्त्यादिरूपाद् अन्यस्य रजतादे: ख्याति: अन्यख्याति: इति उच्यते'' (प्रमेयरत्नार्णव:). यह एक प्रकारकी बुद्धिवृत्ति है जिसे 'विपर्यास' कहा जाता है. विपर्यासकी व्याख्या करते हुए महाप्रभु वल्लभाचार्य कहते हैं ''विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादक:''. और भिन्नार्थकी व्याख्या आचार्य बालकृष्ण करते हैं ''इन्द्रियसंयुक्ताद् अर्थाद् भिन्नो अर्थ:''. इस प्रकार इन्द्रियसंयुक्त अर्थ(शुक्ति)से भिन्न रजतरूप अर्थकी प्रतीति ही अन्यख्याति है. इसकी साङ्गोपाङ्ग प्रक्रिया स्पष्ट करते हुए गोस्वामी पुरुषोत्तम कहते हैं :

> ''तत्र पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य उद्बोधकै: प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्ति: मायया बहि: क्षिप्यते. तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहि: अवभासते इति मायिकस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्याति:'इति अत्र व्यवह्रियते''.

अन्यख्यातिका वाल्लभवेदान्तीय सिद्धान्त सर्वथा स्पष्ट है. परन्तु शुद्धाद्वैतमतमें अख्यातिका सन्दर्भ गोस्वामी पुरुषोत्तमचरणने विवेचित किया है जो प्रत्यभिज्ञादर्शन-सम्मत अख्यातिके नामसाम्यवश व्याख्येय प्रतीत होता है.

काश्मीरशैव तथा वाल्लभ अख्यातिवादोंका तुलनात्मक स्वरूप :

गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमचरणकी दृष्टिमें अन्यख्यातिकी प्रासङ्गिकता मात्र अल्पज्ञान सम्पन्नोमें है. जो तत्त्वज्ञान अथवा यथार्थ ज्ञानसे विरहित हैं उन्हींको अन्यख्याति होनी सम्भव है. परन्तु जो पूर्णज्ञानी अथवा पूर्णयोगी हैं उन्हें शुक्तिमें रजतका भ्रम भला क्यों होगा? वे तो तत्त्वविद् हैं, यथार्थज्ञाता हैं. अत: उन्हें अन्यख्याति क्यों होगी! वस्तुत: उनके सन्दर्भमें तो अख्याति ही उचित है. अर्थात् उनके सन्दर्भमें तो भ्रमाभाव ही उचित है : ''तद् अस्माकम् अभीष्टं परं कश्चिद् विशेषो अस्ति. ''अनागतमतीतञ्च...''(भाग.पुरा.१०।६१।२१) इत्यादिवा-

क्यात्. अतः तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ता अख्यातिः उचिता, न सर्वत्र''.

उपर्युक्त सन्दर्भमें निश्चय ही गोस्वामीजी 'अख्याति'शब्दका प्रयोग भ्रमात्मक ज्ञानके अभाव अर्थमें कर रहे हैं. परन्तु प्रत्यभिज्ञादर्शनमें प्रयुक्त अख्याति ठीक इसके विपरीत अर्थमें प्रयुक्त परिलक्षित होती है. शिव-शक्तिका, आत्मा-परमात्माका, पशु-पशुपतिका अथवा प्रकाश-विमर्शका अद्वैत ही मूलतः ख्याति अथवा यथार्थज्ञान है. इस अद्वैत अथवा प्रत्यभिज्ञा की अननुभूति ही शैव दर्शनमें अख्याति अथवा सङ्कुचितख्याति मानी गई है. इस प्रकार, वाल्लभ वेदान्त तथा शिवाद्वैत मतोमें प्रतिष्ठित अख्याति, सञ्ज्ञाबलेन तो उभयनिष्ठ सिद्ध होती है परन्तु दोनोंकी अन्वर्थनामता सर्वथा भिन्न है. शुद्धाद्वैतकी अख्याति भ्रमाभाव है जबकि शिवाद्वैतकी अख्याति पूर्णत भ्रममात्र है.

प्रत्यभिज्ञादर्शनमें भी अन्यान्य दर्शनोंकी तरह अज्ञानको ही बन्धनका कारण माना गया है. परन्तु इस ज्ञान-अज्ञानके स्वरूप एवं क्रियाकलापादिके विषयमें उसका मतैक्य अन्य दर्शनोंसे सिद्ध नहीं होता. प्रत्यभिज्ञादर्शनमें परमसत्ताकी अभिन्न शक्ति भगवती परावाक् (चित्-शक्ति) ही क्रमशः पश्यन्ती, मध्यमा एवं वैखरी रूपमें परमसत्तासे एक्य प्राप्त सूक्ष्मतम ज्ञानका स्थूलतम रूपमें आभासन करती है. अतः इसमें ज्ञाता, ज्ञान एवं ज्ञेय में परमार्थतः अभेद होता है. ज्ञाता ही ज्ञानके माध्यमसे ज्ञेय रूपमें अवस्थित होता है. इस ज्ञानका, अपने पूर्ण अबाधित सामर्थ्यके साथ प्रकाशित होना ही शिवदशा है परन्तु भेदरूपतया, अपूर्ण एवं सङ्कुचित सामर्थ्यके साथ स्फुरित होना ही अज्ञान तथा जीवदशा मानी गई है. अतएव प्रत्यभिज्ञामें अज्ञान, ज्ञानका अभाव नहीं प्रत्युत ज्ञानका सीमिततया प्रकाशन मात्र है. यही अज्ञान, जाड्य अथवा अविद्या है. यह अज्ञान ही स्वरूप विकासस्थितिमें ज्ञान बन जाता है. वस्तुतः ज्ञान एवं अज्ञान-दोनों ही परमसत्ताकी स्वतन्त्र इच्छाकी

लीलामात्र है ''**स्वात्मप्रकाशकत्वेनविद्या, जगत्प्रकाशकत्वेन अविद्या**''.

उपसंहार :

इसी सन्दर्भमें यह दर्शन त्रिविध मलों (आणव, मायीय तथा कर्म) की भी व्याख्या करता है. ये त्रिविध मल भी परमेश्वरेच्छया माया शक्तिद्वारा अवकल्पित होते हैं. इस प्रकार मायाके पञ्चविध कञ्चुकोंसे आवेष्टित होकर चित्, आनन्द इच्छादि शक्तियोंके सङ्कोचनके साथ कला विद्यादि रूपोंको धारण करना ही शिवका पशुभाव, तथा इनका निवारण ही मोक्षभाव है. इसलिए प्रत्यभिज्ञादर्शनमें मोक्षप्राप्तिसे किसी अवस्थान्तर या लोकान्तरकी प्राप्ति जैसी उपलब्धिका व्याख्यान नहीं. वस्तुत: माहैश्वर्यकी अनुभूति ही मुक्ति है. जीवकी शिवतावाप्ति ही मुक्ति है.

सन्दर्भ :

१. ''जनस्यायत्नसिद्ध्यर्थम् उदयाकरसूनुना, ईश्वरप्रत्यभिज्ञेयम् उत्पलेनोपपादिता'' ई.प्र.का.४।१८.

२. त्रैयम्बकप्रसरसागरशायिसोमानन्दात्मजोत्पलजलक्ष्मणगुप्तनाथ:'' तन्त्रा ३७.६१.

३. ''भट्टेन्दुराजचरणाब्जकृताधिवास - हृद्यश्रुतोऽभिनवगुप्तपदाभिधोऽहम्'' ध्वन्या-लोकलोचन.

''तद्दृष्टिसंसृतिच्छेदि प्रत्यभिज्ञोपदेशिन:, श्रीमल्लक्ष्मणगुप्तस्य गुरोर्विजयते वच:'' मालिनीविजयवार्तिक, मङ्गल. २.

४. ''अनुग्रहाय लोकानां भट्टश्रीकल्लटादय:, अवन्तिवर्मण: काले सिद्धा भुवमवातरन्'' राज. ५।६६.

''श्रुत्वाभिनवगुप्ताख्यात् साहित्यं बोधवारिधे:'' क्षेमेन्द्र.

५. ''शुष्ककं मैव सिद्धेयमैवमुच्येय वापितु, स्वादिष्ट - परकाष्ठाप्त - त्वद्भक्तिरसनिर्भर:''

६. न विरक्तो न चापीशो मोक्षाकाङ्क्षी त्वदर्चक:, भवेयमपि तूद्रिक्तभक्त्यासवरसोन्मदो मुक्तिसञ्ज्ञा विपक्वाया भक्तेरेव त्वयि प्रभो, तस्यामाद्यदशारूढा मुक्तकल्पा वयं तत:'' शिवस्तोत्रावली.

७. ''मूढोऽस्मि दुःखकलितोऽस्मि जरादिदोषभीतोऽस्मि शक्तिरहितोऽस्मि तवाश्रितोऽस्मि, शम्भो तथाकलय शीघ्रमुपैमि येन सर्वोत्तमां धुरमपोज्झितदुःखमार्गः'' शिवस्तोत्रावली ११।८.

८. ''तदुत्तीर्णशिवभट्टारकस्य प्रकाशैकवपुषः प्रकाशैकरूपाएव भावाः'' प्रतिज्ञाहृदयम् पृ.५०.

९. ''चितिः स्वतन्त्रा विश्वासद्धिहेतुः'' प्रत्य.सू. १.
''सर्वएवायं विश्वप्रपञ्च आनन्दशक्तिस्फारः'' तन्त्रालोक पृ. २०१
''स्वेच्छया स्वभित्तौ विश्वमुन्मीलयति'' प्रत्य. सूत्र. २.



चर्चा

काश्मीर शैव सिद्धान्तके विशेष परिप्रेक्ष्यमे शुद्धाद्वैतवादाभिमत ख्यातिविचारकी समीक्षा

डॉ. श्रीराजेन्द्र मिश्र

बलिराम शुक्ल : प्रत्यभिज्ञादर्शनकी अख्याति और प्रभाकरसम्मत अख्याति में क्या अन्तर है?

राजेन्द्र मिश्र : ज्ञानमीमांसाका जितना क्षोदक्षेम अन्यदर्शनोमें हुवा है उस स्तरपर प्रत्यभिज्ञादर्शनमें हमको प्राप्त नहीं होता है. मैनें बहुत खोजा पर इस विषयमें तुलनात्मक विवेचन प्राप्त नहीं हुवा. परन्तु जहां-जहां भी प्रकारान्तरसे ख्यातिके सन्दर्भमें निरूपण प्राप्त होता है वहां प्रत्यभिज्ञादर्शनके आचार्य निःसन्दिग्धरूपसे बतलाते हैं कि प्रत्यभिज्ञाकी अनुभूति न होना, शिवाद्वैतकी अनुभूति न होना यही अख्याति है. आचार्य बच्चुलाल अवस्थीजीने इसकेलिये 'सङ्कुचितख्याति'शब्द कहींसे ढूंढा है. उनको कहीं मिला होगा. और मैने जो व्याख्याएं यहांपर की उसमें आपने देखा होगा कि परमसत्ताकी जो शक्तियां हैं उनका सङ्कोचन ही जीवदशाकी ओर हमको ले आती है. अतः उन्होंने 'सङ्कोचन'शब्दका जो प्रयोग ख्यातिके सन्दर्भमें किया है तो वह मेरी समझसे अनुचित नहीं है. आप उसको 'सङ्कुचितख्याति' भी मान सकते हैं.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : यहां भ्रमप्रतीतिकेलिये 'अख्याति' शब्दका प्रयोग हुवा हो ऐसा नहीं लगता है.

बलिराम शुक्ल : मुझको भी ऐसा ही लगता है. यहां 'ख्याति'शब्दका प्रयोग ज्ञानाभावके अर्थमें हुवा लगता है.

यज्ञेश्वर शास्त्री : ख्यातिकी चर्चा इस दर्शनमें हुई ही नहीं है.

सु. शे. शास्त्री : मान्यवर! जीवको प्रत्यभिज्ञा न होना, शिवाद्वैतका बोध न होना यह तो अख्याति है. आपने यह जो प्रतिपादन किया वह ठीक ही है. परन्तु ''इदं रजतम्'' इत्यादि भ्रमस्थलोंमें जैसे अन्यदर्शन विभिन्न मतोंको उपस्थापित करते हैं ऐसे शिवाद्वैतवाद क्या प्रतिपादन करता है? क्या ''इदं रजतम्''को वह दो ज्ञान मानता है? अथवा एक मानता है अथवा दृश्यमान रजतको सत् मानता है, असत् मानता है, सदसत् मानता है? इन सब बातोंको हम जानना चाहते हैं.

राजेन्द्र मिश्र : प्रत्यभिज्ञादर्शनमें मुझको इस सम्बन्धमें कोई निरूपण प्राप्त नहीं हुवा है.

सु. शे. शास्त्री : एक बात आपने कही कि शाङ्करवेदान्तमें जैसे ब्रह्मातिरिक्तको मिथ्या मानते हैं वैसे काश्मीरशैवाद्वैतवादमें नहीं मानते. विवर्तवाद नहीं मानते. तो विज्ञानभैरवमें, जो कि शिवाद्वैतवादका ही ग्रन्थ है, कुछ वाक्य ऐसे मिलते हैं कि ''**यत्सकलं रूपम्** ...'' भगवान्‌का जो सकल रूप दिखलाई देता है वह भ्रान्तिकल्पितम् ऐसा लिखा है. वहां ऐसे स्पष्ट शब्द हैं. और तीन-चार इकठ्ठे श्लोक हैं. ये विज्ञानभैरवके शब्द हैं. तो अब यदि शैव दर्शनमें हम प्रपञ्चको मिथ्या न मानें तो विज्ञानभैरवके उन श्लोकोंकी सङ्गति कैसे बैठेगी? क्योंकि इधर कहा जा रहा है कि शिवका जितना भी स्वतन्त्रविलास है वह सत्य है वह भी प्रामाणिक है.

गो. श्या. म. : इस विषयमें मुझको ऐसा लगता है कि काश्मीरके शैवप्रत्यभिज्ञादर्शनकी दो शाखाएं हैं : केवलाद्वैतवादी और

शुद्धाद्वैतवादी. उस तरहका प्रभेद वहां काश्मीरके विद्वानोमें रहा ऐसा नहीं है. जब वे नीचे मैदानमें आये तब भी उनके ग्रन्थोंमें इस तरहका मतभेद विद्यमान ही रहा है. कुछ ग्रन्थकारोंने केवलाद्वैतवादी झोंकसे सारे प्रत्यभिज्ञादर्शनकी व्याख्या की. कुछ ग्रन्थकारोंने शुद्धाद्वैतवादी झोंकसे व्याख्याकी. न केवल इतना, अपितु महाराष्ट्रके सन्त ज्ञानेश्वरने एक 'अमृतानुभव'ग्रन्थ लिखा. उसमें ''**भाष्यकारांचि वाट पूसुनि**'' कहके गीताकी 'ज्ञानेश्वरी' व्याख्या लिखी. और जब उनके गुरुने कहा कि यह तो तुमने श्रीशङ्कराचार्यके अनुसार लिख दिया. तुम्हारा जो अनुभव है वह लिखो. तो उन्होंने 'अमृतानुभव' ग्रन्थ लिखा. उसमें पूराका पूरा काश्मीरप्रत्यभिज्ञादर्शन है. उसमें भी विद्वानोंको मतभेद हो गया कि इसमें केवलाद्वैतवाद है या शुद्धाद्वैतवाद. यह विवाद वहां अभी तक चल रहा है.

सु. शे. शास्त्री : उसमें दो मत तो अभी प्रसिद्ध हैं. हम लोगोंको ग्रन्थोंमें मिलता भी है. काश्मीरमें शैवाद्वैतवाद चलता है. और दाक्षिणात्य परम्परामें शैव विशिष्टाद्वैतवाद चलता है.

गो. श्या. म. : वस्तुतः दो नहीं तीन मत हैं, श्रीकरका दर्शन विशेषाद्वैतवादी है.

के. ई. देवनाथन् : मया भोजकारिकाः दृष्टा. भोजकारिकाः शैवसम्प्रदायप्रतिपादिकाः भवन्ति. शिवार्कमणिदीपिका अप्पय्यदीक्षितानां श्रीकण्ठसम्प्रदायस्य प्रवर्तको ग्रन्थः. तत् त्यजतु. सः शिवविशिष्टाद्वैतपरः ग्रन्थः. इदानीं भोजकारिकाः शैवदर्शनग्रन्थः. तत्र भवद्भिः उक्तं : ''**शक्तिः त्रिविधा, मलं कर्म माया इति**'' परन्तु तत्र उक्तम् अस्ति ''**मलं कर्म च माया च मायोत्थम् अखिलं जगत्**''. कलाविषये भवद्भिः पञ्चकलाः उक्ता. पतिः पशुः पाशम् एतत्

त्रितयम् अस्ति परन्तु तत्र शिवस्यापत्तिः जीवस्य मोक्षः इति भवद्भिः उक्तम्. तत्रापि स्वीकृतम् अस्ति, शिवो जीवः इति. परन्तु सदाशिवप्राप्तिः मोक्षः इति उक्तम् अस्ति. भवद्भिः शिवत्वापत्तिः इति उक्तम्. अतः केचन भेदाः सन्ति.

गो. श्या. म. : शैवानां द्वादश सम्प्रदायभेदाः सन्ति.

सु. शे. शास्त्री : अन्येषु ग्रन्थेषु सदाशिवतोऽपि अग्रे परमशिवतत्त्वं तैः स्वीकृतम्.

गो. श्या. म. : ''पाशयुक्तो भवेज् जीवः पाशमुक्तो सदाशिवः''.

सु. शे. शास्त्री : ततोऽपि अग्रे परमशिवस्य वर्णनम् अस्ति.

गो. श्या. म. : परमशिवः, सदाशिवः, शिवः एवं शिवत्रैविध्यं तत्र प्रतिपादितम् अस्ति.

राजेन्द्र मिश्र : अहं तावत् स्वीकरोमि अनुभवामि च यद् यथा वेदान्तमतस्य उत्तरोत्तरः प्रतिष्ठा वर्धते, विकासः संलक्ष्यते तेनैव प्रकारेण काश्मीरोद्गतस्य शैवसिद्धान्तस्यापि क्रमिको विकासः परिलक्ष्यते. अस्मिन् निबन्धे ये आचार्याः मया निरूपिता वर्तन्ते ते प्रायेण एकसूत्रनिबद्धाः दृश्यन्ते. आवसुगुप्तात् क्षेमराजं यावत् सर्वेऽपि गुरुशिष्यपरम्परया सम्बद्धाः आसन्. अतएव सर्वेषां विचारेषु ऐकमत्यं परिलक्ष्यते. परन्तु उत्तरवर्तिनो ये काश्मीरकाः आचार्याः वर्तन्ते यथा क्षितिकण्ठः इति. येषां ग्रन्थाः न संस्कृतभाषायाम् उपलभ्यन्ते अपितु लोकभाषासु परिलक्ष्यन्ते. तेषाम् आचार्याणां मतेषु किञ्चिद् वैभिन्यं परिलक्ष्यते. अनेनैव प्रकारेण दाक्षिणात्यशैवसिद्धान्तेऽपि वैभिन्यं वर्तते. अतएव इदं स्वीकर्तुं शक्यते यद् वेदान्तमतवद् अत्रापि प्रतिपदं वैभिन्यं वर्ततएव. अतएव विकासः सञ्जातः.

गो. श्या. म. : सङ्गीतरत्नाकरकारने सृष्ट्युत्पत्तिके वर्णनमें केवलाद्वैतवादी व्याख्यान और शुद्धाद्वैतवादी व्याख्यान दोनों शैवसिद्धान्तको पकड़ कर किये हैं.

सु. शे. शास्त्री : मदीयं निवेदनम् एवं वर्तते. वस्तुतो यः खलु वेदान्तसिद्धान्तः सएव शिवाद्वैतस्य सिद्धान्तः. 'सिद्धान्त'शब्देन तत्त्वम् उच्यते. तत्त्वं एकम्. काश्मीरशैवदर्शनेऽपि अद्वैततत्त्वं वर्तते अत्रापि अद्वैततत्त्वं वर्तते. इदानीं, तत्र मया यः प्रश्नः समुपस्थापितः, तत्र प्रपञ्चस्य सत्यत्वम् अङ्गीक्रियते केवलाद्वैते मिथ्यात्वम् उररीक्रियते. तत्र ब्रह्मभिन्नं सर्वं मिथ्या इति वेदान्तसिद्धान्तः. काश्मीरशैवाद्वैतवादो ब्रूते शिवात्मकः प्रपञ्चः सत्यः. एतेषां कथनं यद् ब्रह्मभिन्नं सर्वं मिथ्या. तर्हि ब्रह्मात्मको यदि प्रपञ्चः स्यात् तर्हि तत् सत्यो वा मिथ्या वा. तत्र तैरपि अङ्गीकरणीयं भवति. वेदान्तसिद्धान्ते स्वीक्रियते "**सर्वं खल्विदं ब्रह्म**" इति बाधसामान्याधिकरणम् आश्रित्य सर्वं ब्रह्मात्मकम् इति अभ्युपेति अस्माभिः. तर्हि सर्वमपि सत्यमेव. ब्रह्मात्मना सत्यम्. इदानीम् अवलोक्यतां, तत्र ब्रह्मात्मना सत्यम् उररीकृतम्, ब्रह्मभिन्नतया मिथ्यात्वम् उररीकृतम्. यद्धि ब्रह्मभिन्नं तन् मिथ्या. यदि हि ब्रह्मात्मकं तर्हि सत्यम्. तत्र तावद् शिवाद्वैतवादेऽपि अयमेव सिद्धान्तो अनुसृतः. शिवाद् भिन्नं यदि किञ्चित् प्रतीयते तर्हि मिथ्या. शिवात्मना यदि किञ्चित् प्रतीयमानं वर्तते तर्हि तत् सत्यम्. अतो विज्ञानभैरवादौ यद् भ्रान्तेः निरूपणं वर्तते तत्र तादृशो दृष्टान्तः उपस्थापितः तस्य अयम् अभिप्रायः : भैरवस्य यत् सकलं रूपं तद् यदि भैरवात् पृथक्तया प्रतीयमानं वर्तते तर्हि तद् भ्रान्तिकल्पितं वर्तते. शिवात्मना यदि प्रतीतिः जायते तर्हि सत्यम्. अतः तयोः दर्शनयोः नास्ति भेदः. एवमेव वाल्लभवेदान्तेऽपि. अद्वैतवेदान्तिनः कथयन्ति ब्रह्मभिन्नं मिथ्या. वल्लभाचार्याः कथयन्ति ब्रह्मभिन्नत्वं परित्यज्यताम्. ब्रह्मभिन्नं यदि अस्ति तदा मिथ्यात्वम् आयाति. ब्रह्मभिन्नमेव नास्ति किमपि! अतो ब्रह्मात्मना सत्यत्वं तेषां सिद्धान्ते आगतम्. अतः

काश्मीरशैवाद्वैतवादः अद्वैतवादः शुद्धाद्वैतवादः इति त्रयाणाम् ऐकमत्यम् अस्मिन् अंशे भवति.

बलिराम शुक्ल : काश्मीरशैवदर्शने ब्रह्मभिन्नत्वमेव अप्रसिद्धम्. अतो ब्रह्मभिन्नं मिथ्या इति कथनस्य आवश्यकतैव नास्ति.

सु. शे. शास्त्री : मास्तु किन्तु तात्पर्यं तत्रैव. ब्रह्मभिन्नं नास्ति तर्हि सत्यमेव.

के. ई. देवनाथन् : महान् भेदो मया तत्र दृष्टो अद्वैतपक्षे शुद्धाद्वैतपक्षे काश्मीरशैवपक्षेऽपि "ब्रह्म एकमेव तत्त्वम्" इति अस्तु. ब्रह्मभिन्नं मिथ्या इति त्रयोऽपि वदन्तु परन्तु कश्चिद् भेदो वर्तते. ब्रह्मभिन्नं सर्वं मिथ्या इत्यस्य शाङ्करमते अर्थः एवं भवति : 'सर्व'शब्दितो यो वर्तते सः सर्वोऽपि आरोपितो मिथ्या. बाधार्थसामानाधिकरण्यस्थले सर्वत्वं त्यज्यते परन्तु एतेषां पक्षे विवर्तवादो नास्ति. ब्रह्मभिन्नस्य मिथ्यात्वं न स्वीक्रियते. ब्रह्मभिन्नस्य ब्रह्मात्मकत्वम् अङ्गीक्रियते. ब्रह्मतादात्म्यापन्नत्वं स्वीक्रियते. तत्रतु तादात्म्यापन्नन्तु बहु वस्तु वर्तते. नानात्वस्य निषेधो नास्ति.

सु. शे. शास्त्री : यद्यपि प्रक्रियायाम् अस्ति भेदः. तत्र मया किमपि न उच्यते. भवद्भिः यथा निरूपितं तत्र 'सर्व'शब्दस्य परित्यागो भवति. भवतु. किन्तु ब्रह्मैव अस्ति इत्याकारकं ज्ञानं तत्र जायते. तस्य किं तात्पर्यम् ? ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यत्वम्. तर्हि ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यत्वं यथा अत्र आयाति तथैव तत्रापि ब्रह्मात्मकम् इत्याकरके ज्ञानेऽपि ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यत्वम् आयाति.

के. ई. देवनाथन् : नहि. तत्र भेदो वर्तते. अद्वैतिभिः उच्यते ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताभावः. ब्रह्माधीनसत्ताभिन्नसत्ताभावो अन्यैः उच्यते. अतो जगतो या सत्ता सा ब्रह्माधीना.

सु. शे. शास्त्री : यदि ब्रह्मैव एतद्रूपेण आगतं यदि एतेषाम् अयं सिद्धान्तः तर्हि ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यत्वम् आगतम्.

बलिराम शुक्ल : नैव आगतम्. ब्रह्मसत्ता भवद्भिः पारमार्थिकी स्वीकृता.

सु. शे. शास्त्री : एतैरपि ब्रह्मसत्ता पामार्थिकी अङ्गीक्रियते.

बलिराम शुक्ल : एतेषां मते जगतः सत्तापि पारमार्थिकी. भवतां मते जगतः सत्ता व्यावहारिकी सत्ता. अतो ब्रह्मातिरिक्तता जाता.

प्रह्लादाचार : मन्ये ब्रह्मसत्तारिक्तिसत्ताभावो द्वेधा वर्णयितुं शक्यते. ब्रह्मसत्ताभिन्ना सत्तैव नास्ति इति हेतोः ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ता-भावः. ब्रह्मासत्तातिरिक्ता पारमार्थिकी सत्ता जगतो नास्ति अतो ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताभावः. अथवा ब्रह्मसत्ता या पारमार्थिकी सत्ता सैव वर्तते जगति. यतोहि ब्रह्मजगतोः परिणाम्युपादानोपादेयभावः स्वीकृतो वर्तते ततो हेतोः ब्रह्मनिष्ठा या पारमार्थिकी सत्ता सैव जगति वर्तते. अतो ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताभावो जगतः. एवञ्च 'ब्रह्मसत्तातिरिक्तस-त्ताभावः'इति शब्दः समानः परन्तु दर्शनयोः प्रतिपादनविषये...

के. ई. देवनाथन् : ब्रह्मसत्तारिक्तसत्ताभावः इत्येव नास्ति. ''**यदधीना च यत्सत्ता तत् तदित्येव भण्यते**'' इति भामतीवाक्यं परन्तु अधीनत्वघटितएव परिष्कारो वर्तते. ब्रह्माभिन्नसत्ताभिन्नसत्ता-कत्वाभावः. इयं या व्यावहारिकी सत्ता वर्तते घटादिषु सा ब्रह्मसत्ताधीना. अरोपाधिष्ठानस्य ब्रह्मणो अभावे एतेषां सत्ता तथा न भवति इति कृत्वा व्यावहारिकी सत्ता ब्रह्मसत्ताधीना परन्तु भिन्ना.

गो. श्या. म. : वयं हि शुद्धाद्वैतवादिनो ब्रह्मणः कैवल्ये सर्वथा अविप्रतिपन्नाः परन्तु केवलाद्वैतवादस्य कैवल्ये महत्येव विप्रतिपत्तिः अस्माकं विद्यते. ततोहि आचार्यचरणानाम् इयं पंक्तिः सर्वथा अवधेया ''**ब्रह्मणः सर्वरूपत्वम् अवयुज्य निरूपितम्, अलौकिकं तत् प्रमेयं न युक्त्या प्रतिपद्यते**''(त.दी.नि.१।६२). बाधार्थसामानाधिकरण्यविषयेऽपि आचार्यचरणानां स्वोपज्ञे प्रकाशे ईदृशी विवेचना समुपलभ्यते : '' 'अवयुज्य' जड़-जीवौ पृथक्कृत्य. नाम ''**ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं स**

आत्मा तत् त्वम् असि'' इति इदमा निर्दिश्यमाने विषयप्रपञ्चे सर्वस्य ऐतदात्म्यं मायावादिभिः न अङ्गीक्रियते, तत्रतु बाधार्थसामानाधिकरण्यमेव तैः अङ्गीक्रियते. तदा ''**तत् त्वम् असि**'' इत्यत्रापि बाधार्थसामानाधिकरण्यं कुतो न अङ्गीक्रियते? कुतः तत्र भागत्यागलक्षणया ''तत् त्वमेव असि'' इत्येवम् अङ्गीक्रियते? एवम् एकमेव वचनं कुतो अवयुज्य द्विधा व्याख्यातम्? तत्र आचार्यचरणाः प्रतिपादयन्ति यत् ''सर्वं ब्रह्म'' इति वक्तुं जीवस्य ब्रह्मता निरूपिता. ननु एकस्मिन्नपि वाक्ये अस्तु वाक्यभेदः तथा सत्यपि श्रुतिः जीवस्य ब्रह्मतामेव बोधयेत. सा श्रुतिबोधितापि ब्रह्मता पुनः अभिधया साक्षाद् अनुपपन्नेति भागत्यागलक्षणया अखण्डमेव वाक्यार्थं बोधयति इति अङ्गीक्रियते. तत्र यदि एवमेव श्रुतिविवक्षितं चेद् आचार्यचरणाः कथयन्ति ''**साधु बुद्धिमतां बकबन्धप्रयासो वृत्तः. उपदेशफलम् आयुष्मतां किं वृत्तम् इति अनुसन्धेयं, ब्रह्मभावेन अधिकधर्माभावाद्, देहादिभेदबोधनेनापि दोषनिराकरणसम्भवात् च. ततो व्यर्थः प्रकरणभेदमपि अङ्गीकृत्य महावाक्यत्वेन उपदेशप्रयासः. तर्हि श्रुतिः कथम् एवं निरूपयति इति चेत् तत्र आह 'अलौकिकं तत् प्रमेयं न युक्त्या प्रतिपद्यते**'' (त.दी.नि.प्र.१।६२)तेन यदि जगतो ब्रह्मात्मकत्वं बाधार्थसामानाधिकरण्येन तदा जीवस्यापि अभेदो बाधार्थसामानाधिकरण्येन वक्तव्यः. यदि जीवस्य अभेदः तथा न भवति चेत् तदा जडस्यापि अभेदो बाधार्थसामानाधिकरण्येन मा भूद्. तत्रापि अभेदएव स्वीकरणीयः इति आचार्याणाम् अभिप्रायः.

प्रह्लादाचार : विद्वद्भिः सर्वैः चर्चाकाले सर्वेऽपि विषयाः प्रतिपादिताः सन्ति. अस्मिन् अधिवेशने त्रिभिः विद्वद्वरैः स्वीयं मतम् अत्यन्तं समर्थया रीत्या उपस्थापितं वर्तते.

अनिर्वचनीयख्यातिवादः श्रीपारसनाथद्विवेदीमहाभागैः

प्रतिष्ठापितः. तत्र अनिर्वचनीयत्वञ्च सत्त्वेनन असत्त्वेन सदसत्त्वेन वा निर्वक्तुम् अशक्यमेव. तादृशस्य अनिर्वचनीयस्य सदसद्विलक्षणस्य रजतस्य प्रातिभासिकत्वेन अङ्गीकारो तस्मिन् सिद्धान्ते. तस्य भानं कीदृशं भवति ? तस्य चाक्षुषत्वं निराकृत्य तस्य ज्ञानस्य साक्षिरूपत्वं तैः प्रतिपादितं वर्तते. एवं रीत्या तन्मते सतः ख्यातिरेव, असतः ख्यातिः नास्ति. सत्ख्यातिवादिनः ते इत्यपि तैः वक्तुं शक्यते परन्तु सत्स्वरूपम् अनिर्वचनीयम् इत्येव प्रतिपाद्यते. यथा अन्येषु सिद्धान्तेषु तथा सत्ख्यातिः इति न अहं वक्तुं प्रभवामि. यतोहि विशिष्टाद्वैतदर्शने सत्प्रभेदाः न सन्ति. सद् एकस्वरूपमेव भवति. तस्मात् भ्रान्तिज्ञाने यत् सत् भासते तदेव सत् अन्यदापि भासते. तयोः सतोः स्वरूपविषये स्वभावविषये तैः भेदो न क्रियते. अद्वैतदर्शनेतु सतएव ज्ञानम् अङ्गीक्रियते, अत्यन्तासतः ख्यातिः तैः न अङ्गीक्रियते. परन्तु सोऽयं सत्पदार्थो न भवति पारमार्थिकसत्पदार्थो अथवा व्यावहारिकसत्पदार्थः इत्येव तत्सिद्धान्तस्य वैशिष्ट्यं भवति. अतो मन्ये अनिर्वचनीयख्यातिरपि सत्ख्यातिरेव. 'सत्ख्याति' शब्दप्रयोगे अस्पष्टता भवेद्, 'अनिर्वचनीयख्याति'पदप्रयोगेतु सत्ख्यातिस्वरूपं अद्वैतमतेऽपि स्पष्टम् उक्तं भवति इति हेतोः 'अनिर्वचनीयख्याति'शब्दः तत्सिद्धान्ते प्रयुज्यते इति अहं मन्ये.

विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तः श्रीमद्भिः देवनाथाचार्यैः प्रतिपादितः. तन्मते अख्यातिवादोऽपि अङ्गीकृतो विलक्षणः सत्ख्यातिवादोऽपि अङ्गीकृतः. सर्वेषु निदर्शनेषु एकविधएव ख्यातिप्रकारः इति नास्ति. क्वचित् 'सत्ख्यातिः' वक्तुं न शक्येत. यथा ''पीतः शङ्खः''इति भ्रमकाले सत्ख्यातिः न युज्यते. 'सत्ख्याति'शब्देन तस्मिन्नेव वस्तुनि विद्यमानाः अंशाः भासन्ते चेत् 'सत्ख्यातिः'. शुक्तौ विद्यमानाः रजतांशाः

भासन्ते इति हेतोः ''इदं रजतम्''इति ज्ञानं 'सत्ख्यातिः'इति तैः उच्यते. ''पीतः शङ्खः''इति ज्ञानं यदा भवति तदानीं शङ्खगताः पीतांशाः नैव भासन्ते किन्तु नायनरश्मिवृत्तयः पीतांशाः भासन्ते. एवञ्च नयनरश्मिगतपीतत्वस्य एवं शङ्खस्य च यो असंसर्गः सो न गृहीतः. वस्तुतस्तु तत्र ज्ञानद्वयम् अस्ति. पीतत्वज्ञानम् एकं शङ्खज्ञानम् अन्यत्. तयोः ज्ञानयोः स्वरूपतो विषयतः च भेदो न गृहीतः इति हेतोः ''पीतः शङ्खः''इति ज्ञानं जायतइति अस्मिन् अंशे तेषां ख्यातिवादः प्राभाकरख्यातिवादएव. परन्तु अन्यत्र यत्र-यत्र शक्यते तथा तत्र त्रिवृत्करणवादो वा पञ्चीकरणप्रक्रिया वा अनुसर्तुं शक्यते, प्रतिनिधिन्यायो वा वक्तुं शक्यते तत्र सर्वत्रापि विभिन्नएव सत्ख्यातिवादः तत्सिद्धान्ताभिमतः तैः निरूपितः.

श्रीराजेन्द्रमिश्रमहाभागैः शैवदर्शनसम्मतः ख्यातिवादः प्रकटीकृतः. परन्तु एतद्विषये अस्माकं सर्वेषामपि जिज्ञासा वर्तते. भवतु नाम इदं सांसारिकम् अस्माकं ज्ञानं यद् भवति तज्ज्ञानं शैवसिद्धान्ते अख्यातित्वेन निरूप्यतइति परन्तु भ्रमत्वेन व्यवहारकाले यज् ज्ञानं जायते तस्य ज्ञानस्य स्थितिः कीदृशी? इति अस्मिन् विषये आस्माकं सर्वेषां जिज्ञासा वर्तते. मन्ये कालान्तरे शैवदर्शनविज्ञानिनः तादृशाः यदि भवन्ति तत्र एतस्मिन् विषयेऽपि अस्माकं संशयोऽपि परिहृतो भवति इति विदुषां पुरतो विशेषं वक्तुं न प्रभवामि इति उक्त्वा अहं विरमामि.

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

डॉ. श्रीराजेन्द्र मिश्र

यद्यपि तत्त्वमीमांसादृष्ट्या शङ्करवेदान्त तथा काश्मीर प्रत्यभिज्ञादर्शन अभिन्नसे

प्रतीत होते हैं और इसीलिये प्रत्यभिज्ञादर्शनकी जगद्विषयक धारणा अद्वैतके मिथ्यात्ववादके सर्वथा समान लगती है. फिरभी दोनोंमें अन्तर है. वह अन्तर यह है कि प्रत्यभिज्ञादर्शनमें संसारकी व्याख्या किसी 'विवर्तवाद'के सहारे नहीं की गई है. अतएव उसमें अद्वैतवेदान्त जैसा पारमार्थिक एवं व्यावहारिक सत्ताका दृष्टिभेद भी नहीं है.

कठिनाई यह है कि प्रत्यभिज्ञाकी परमसत्ता (परमशिव) तथा सृष्टिविषयक सारी मान्यताएं हैं तो एक जैसी, परन्तु प्रत्यभिज्ञादर्शन व्यावहारिक जगत् (विमर्श)को परमशिव (प्रकाश)का विवर्त नहीं मानता. और विना विवर्तस्वीकृतिके जगत्की सत्ताकी सम्यक् व्याख्या कर पाना कठिन है.

परमतत्त्व शिव है जो स्वतन्त्र है, अद्वितीय है, सच्चित् है तथा शिवमय है. वह शिवसे इतर नहीं, उसका विवर्त भी नहीं, उससे पृथक् नहीं. प्रत्युत दर्पणमें प्रतिबिम्बित नगरके समान ही शिवमें अवभासित है. वस्तुत: शिव ही विषय एवं विषयी—दोनों रूपोंमें भिन्नतया प्रतीत होता है, जबकि वह भेद है नहीं.

यहीं प्रत्यभिज्ञादर्शन अद्वैतसे सर्वथा अलग हो जाता है. अद्वैतमें सत्ताके दो रूप हैं—पारमार्थिक तथा व्यावहारिक. व्यवहार परमार्थका विवर्त है जैसे रज्जुमें सर्प अथवा शुक्तिमें रजत. परन्तु प्रत्यभिज्ञामें सत्ता एक ही है—परमार्थ तथा व्यवहार दोनों ही रूपोंमें, सर्पमय रज्जु या रजतमय शुक्ति ही परमसत्ता है. जब विवर्त है ही नहीं तो ख्यातिका प्रश्न ही नहीं उठता.

अद्वैतमें विवर्तका हेतु है माया, जो कि अनिर्वचनीय है. अत: शुक्ति-रजत एवं रज्जु-सर्प सन्दर्भमें होनेवाले भ्रान्तज्ञानको वहां अनिर्वचनीयख्याति माना गया है. परन्तु प्रत्यभिज्ञादर्शनमें भ्रान्ति है ही नहीं—शिवाद्वैततत्त्व मात्रकी प्रतिष्ठाके कारण.

प्रत्यभिज्ञादर्शनका परमशिव विषय-विषयीभावसे परे है. फिर भी वह

विषय एवं विषयी दोनोंका अधिष्ठान है. फलत: इस दर्शनमें शिवतत्त्वसे भिन्न जगत्की व्याख्या ही सम्भव नहीं. जबकि अद्वैत वेदान्तमें ब्रह्म (परमार्थ)से भिन्न जगत् (व्यवहार)की व्याख्या सम्भव है — विवर्तवादके माध्यमसे. अद्वैतवेदान्तमें परमार्थ (ब्रह्म) तो अन्तिम सत्य (Ultimate reality) है ही, व्यवहार(जगत्) भी निर्बाध अवधिमें (for the time being) सत्य है, विवर्तरूपमें ही सही. रज्जु अथवा शुक्ति तो सत्य हैं ही, जब तक सर्पत्व अथवा रजतत्व सरीखे भ्रान्तज्ञानका अपलाप न हो जाय, रज्जु तथा शुक्ति में सर्प तथा रजत का ज्ञान भी सत्य है.

प्रत्यभिज्ञादर्शनमें ऐसा नहीं है. शिवका स्पन्दमात्र होनेके कारण जगत् शिवमें यूं अवस्थित है जैसे समुद्रमें उसकी तरङ्गें. केवलाद्वैत वेदान्त तरङ्गको सागरजलका विवर्त मानता है. अत: उसकी सत्ताके ज्ञानका प्रश्न उठता है. परन्तु प्रत्यभिज्ञा तरङ्गयुक्त सागरको भी 'सागर' ही मानता है.

वेदान्तमें माया ब्रह्मकी अभिन्न शक्ति है जो सदसद्विलक्षण अतश्च अनिर्वचनीय है. परन्तु प्रत्यभिज्ञामें शिवकी शक्ति, शिवसे अभिन्न होते हुए भी, अनिर्वचनीय नहीं है. केवलाद्वैतका ब्रह्म जगत्का कारण नहीं, परन्तु प्रत्यभिज्ञाका शिव विशुद्ध चेतन, कूटस्थ, नित्य तथा अपरिणामी होते हुए भी जगत्का कारण भी है, सर्वथा शुद्धाद्वैतके कृष्णतत्त्वकी तरह.

यहां दोनों तथ्य परस्पर विरोधी प्रतीत हो सकते हैं कि यदि शिव कूटस्थ, नित्य तथा अपरिणामी है तो परिणामी जगत्का कारण कैसे? इस प्रश्नका उत्तर देते हुए आचार्य अभिनव कहते हैं कि परिणामी जगत् शिवकी स्पन्दशक्ति मात्रका परिणाम है. स्पन्दशक्ति ही वस्तुत: परिवर्तन (world creation) का कारण है. परन्तु इस स्पन्दजन्य परिवर्तन(सृष्टि)के बावज़ूद परमशिवकी स्थितिमें कोई अन्तर नहीं आता. वह एकरूप तथा विश्वातीत ही रहता है. इस स्थितिमें द्वैत एवं अद्वैत दोनों ही नहीं रहते **''न द्वैतं नापि चाद्वैतम्''** (तन्त्रालोक).

अद्वैतवेदान्तके परब्रह्ममें न तो परमशिव जैसी स्पन्दशक्ति है और

नहीं ब्रह्मकी मायाशक्तिका शिवाभिन्न शक्तिके साथ कोई साम्य; अत: प्रत्यभिज्ञा दर्शनमें परमशिवकी प्रतिष्ठा अद्वैत ब्रह्मसे भी परतर सिद्ध होती है तथा शुद्धाद्वैतके कृष्णतत्त्वके समकक्ष.

विवर्तवादमें परमार्थत: कारणसे कार्यको अभिन्न माना गया है परन्तु व्यवहारत: कारणसे कार्य भिन्न प्रतीत होता है. यही उसका मिथ्यात्व है. परन्तु प्रत्यभिज्ञादर्शनमें इस कार्यकारण-सम्बन्धकी प्रभूत व्याख्या नहीं की गई है, बस अपनी मान्यताओंको स्पष्ट शब्दोंमें उपन्यस्त कर दिया गया है.

यद्यपि प्रत्यभिज्ञादर्शनकी जगद्विषयक सोच, अद्वैतवेदान्त जैसी ही है तथापि वह उसकी व्याख्या विवर्तवादके माध्यमसे नहीं करता. आखिर क्यों? यह प्रश्न अनुत्तरित है. या तो प्रत्यभिज्ञा दर्शन जगत्को परमशिवका विवर्त मानता ही नहीं (क्यों कि उसकी दृष्टिमें तो जगत् 'दर्पणनगरवत्' शिवमें प्रतिबिम्बित है. यह एक विलक्षण दृष्टान्त है. रज्जुमें सर्पका अथवा शुक्तिमें रजतका भ्रमात्मक ज्ञान तो सम्भव है परन्तु दर्पणमें प्रतिबिम्बित नगरके ज्ञानमें भ्रम कैसा? दर्पण (परमशिव) भी सत्य है, नगर (जगत्) भी सत्य है और दोनों सत्य एकाकार हैं, विषय एवं विषयी के अधिष्ठानकी एकताके कारण.

केवलाद्वैतके भ्रमज्ञानमें सर्प एवं रज्जु अथवा शुक्ति एवं रजत के अधिष्ठान परमार्थत: भिन्न होते हैं, व्यवहार मात्रमें अभिन्न प्रतीत होकर मिथ्याध्यासकी सृष्टि करते हैं. परन्तु प्रत्यभिज्ञामें यह मिथ्याध्यास है ही नहीं, इसीलिये वहां 'भ्रमात्मकज्ञान'की भी कोई सत्ता नहीं, कोई विवाद नहीं, कमसे कम जगत्की सत्ताके सन्दर्भमें. परन्तु इसका यह अर्थ कतई नहीं कि प्रत्यभिज्ञादर्शनमें मिथ्याध्यासकी अवधारणा है ही नहीं.

प्रत्यभिज्ञादर्शनमें परमशिवको स्वतन्त्र एवं स्वप्रकाश (प्रकाशात्मा) कहा गया है. जो स्वतन्त्र है वह जड़ नहीं होगा. आचार्य अभिनव स्पष्टत: कहते हैं कि **''स्वतन्त्रं हि स्वप्रकाशत्वम् उच्यते. जाड्यं परप्रकाश्यत्वम् उच्यते''** (तन्त्रालोक). अर्थात् मात्र स्वतन्त्र वस्तु ही प्रकाशात्मा होती है

जबकि जड़ वस्तु प्रकाशार्थ पराधीन होती है. पराधीन वस्तुकी स्वतन्त्र सत्ता होती ही नहीं. जिसमें चैतन्य नहीं वह 'अवस्तु' है, वेदान्तके इस मतको क्षेमराज भी स्वीकार करते हैं शिवसूत्रविमर्शिनीमें.

विश्वकी समस्त वस्तुएं परिज्ञानार्थ (चेतन) आत्मामें अध्यस्त हैं और आत्माका भी अभिमान (अयमहम्) अनात्मा अर्थात् अचेतन (जड़) शरीरमें होता है. अद्वैतवेदान्त इसीको मिथ्याध्यास मानता है. आचार्य क्षेमराज भी इस प्रकारके अभिमानको अज्ञानमूलक ही मानते हैं. इस प्रकार, सिद्धान्तमें तो प्रत्यभिज्ञादर्शन भी मिथ्याध्यास अथवा अज्ञानको मान्यता प्रदान करता है परन्तु जगत्की सत्ताके सन्दर्भमें वह वेदान्तके विवर्तको नहीं मानता है. जगद्विषयक उसकी अवधारणा सर्वथा शुद्धाद्वैतके ही समान है.

मेरा अन्तिम निष्कर्ष मेरी अपनी समझपर आधारित है. इसका कोई सटीक सन्दर्भ मैने काश्मीर प्रत्यभिज्ञादर्शनके ग्रन्थोंमें अभी तक नहीं देखा है. यदि विद्वज्जन शुक्ति-रजत अथवा रज्जु-सर्प दृष्टान्तों द्वारा ही, प्रत्यभिज्ञादर्शनका भ्रान्तिज्ञान विषयक दृष्टिकोण जानना चाहते हैं तो मैं कहूंगा कि शुक्तिको शुक्ति न समझना (प्रत्युत उसे रजत समझना) प्रत्यभिज्ञाकी दृष्टिमें अख्याति अथवा सङ्कुचितख्याति ही है. यहां 'ख्याति'का अर्थ है ज्ञान तथा 'अख्याति'का अर्थ है अज्ञान. परन्तु प्रत्यभिज्ञादर्शनका यह अख्यातिवाद प्राभाकर मीमांसकोंके अख्यातिवादसे सर्वथा भिन्न होगा.



श्री व ल्ल भ वे दा न्ता भि म ता अ न्य ख्या ति:
श्रीमद्भागवतनिरूपितविकल्पख्यातिः च*

डॉ. श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमिश्रो 'विनयः'

निगमागमसच्छास्त्र-वेद्यायानन्तरूपिणे ।।
बहुकल्पविकल्पाभ्यां विविक्तायात्मने नमः ।।१।।
वाङ्मनोबुद्ध्यतीतं यत् कल्प्यते बहुधा पुनः ।।
वादिभिः ख्यायते तत्त्वं तमद्वैतमुपास्महे ।।२।।
श्रीमद्भागवतं रसामृतनिधिर्विद्याऽवगाहावधिः
प्रेम्णः कोऽपि विधिर्निषेधरहितः संसाररोगौषधिः ।।
पुण्यानां प्रणिधिस्तथा प्रतिविधिर्दुर्वासनानामथ -
प्राज्ञानामधिकारिणामनुपधिः स्वात्मा परः शेवधिः ।।३।।
तदाश्रित्यात्र सन्दर्भे तदन्तःसाक्ष्यसम्मता ।।
'विकल्पख्याति'रित्याख्या ख्यातिर्नूत्ना विभाव्यते ।।४।।
प्रसङ्गेऽस्मिन् विपश्चिद्भिर् अन्यैर्या उररीकृताः ।।
ख्यातयस्ताः समादाय वल्लभोक्ता समीक्ष्यते ।।५।।

इह ख्यातिवादविमर्शम् अन्तरेण भ्रमभातपदार्थानां शुक्तिकाकलधौत - रज्जुभुजङ्ग - मृगमरीचिका - पीतशङ्ख - द्विचन्द्रादीनां व्याख्यानं तदद्वारेण च

*वाल्लभे वेदान्ते श्रीमद्भागवतमहापुराणस्य सर्वसन्देहवारकं प्रामाण्यं, भगवन्नामात्मकत्वं, भगवति परमस्नेहजनने अनितरसाधारणमुपकारकत्वं च स्वीकृतम् अस्ति. तस्मिन्नेतस्मिन् ग्रन्थराजे न केवलं स्पृहणीयं हि अप्रतिमं वैदुष्यमपितु महाभावं च वहतां तत्र श्रीविध्येश्वरीप्रसादमहाभागानाम् अतिविस्तृतस्य अस्यालेखपत्रस्य प्रस्तूयमाने सचर्चकि आलेखसंकलने समावेशनं नूनं महते गौरवायैव. तथापि अन्यैरपि आलेखपत्रैः तत्तत्ख्यातिवादानां विमर्शस्य कृतत्वादेव चर्चितविषयाणामेव पुनरुक्त्या प्रतिपिपादयिषितविषये मतेः विषयान्तरसञ्चारो मा भूद् इति कतिचन तादृशाः अंशाः नेह संगृह्यन्ते (सम्पा.).

''नेह नानास्ति किञ्चन'' (बृह.उप. ४।४।१९) **''एकमेवाद्वितीयं''** (छान्दो.उप.६। २।१) **''मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति''**(बृह.उप.४।४।१९) **''यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितरेतरं पश्यति यत्रत्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् केन कं विजानीयद्''** (तत्रैव २।४।१२) इत्यादिश्रुतिसहस्रप्रोक्तस्य प्रपञ्चमिथ्यात्वस्य च साङ्गत्यं दुरन्वयमिति वेदान्तराद्धान्तस्य स्वयं सूत्रकृद्भगवद्बादरायणसन्दृब्धस्य समन्वयप्रस्थानापरपर्यायस्य श्रीमद्भागवतस्य अभिमता ख्यातिरपि उन्नेतव्या तत्तत्सम्प्रदायाभिनिवेशनिरपेक्षा तदन्तःसाक्ष्यविग्रहेदम्प्रथमतयेति हरिगुरुकृपया किञ्चिद् उच्यते.

अथ का पुनः ख्यातिः ?, कतिधा ?, कैः-कैः च ?, कीदृशी अभ्युपगता ? इति जिज्ञासायांम् अस्ति सङ्क्षेपः. 'ख्यातिर्'नाम प्रतीतिः. साच सद्विषयिणी असद्विषयिणी सदसद्विषयिणी वा मूलतः त्रिधा. वादिनस्तु केचन चतुर्धा केचित् पञ्चधा अन्ये सप्तधा इति अभिप्रयन्ति. तद् यथा आह श्रीजयन्तभट्टः **''तथाहि भ्रान्तबोधेषु प्रस्फुरद्वस्तुसम्भवात्, चतुष्प्रकारा विमतिः उपपद्येत वादिनाम्. विपरीतख्यातिः असत्ख्यातिः आत्मख्यातिः अख्यातिः''** (न्या.मं.प्रमा.प्रक.) इति. अन्येतु एवं जगदुः **''आत्मख्यातिः असत्ख्यातिः अख्यातिः ख्यातिरन्यथा तथा अनिर्वचनख्यातिः इत्येतत् ख्यातिपञ्चकं, विज्ञानशून्यमीमांसातर्काद्वैतविदां मतम्''** ('मीमांसा' इति पदेन अत्र तदेकदेशिनः प्राभाकरा अभिमताः. 'अद्वैतविदां' भाष्यकृद्भगवत्पादशङ्कराचार्यसिद्धान्तजुषाम्) इति. एतदतिरिक्तं सदसत्ख्यातिं सांख्या आर्हताः च, विपरीतख्यातिं भट्टप्रघट्टकानुवर्तिनो मीमांसकाः, सत्ख्यातिं श्रीरामानुजमतानुयायिनो विशिष्टाद्वैतवेदान्तिनः, पूर्वोक्तविलक्षणाम् असत्ख्यातिम् आनन्दतीर्थीया द्वैतवेदान्तिनो अन्यख्यातिं श्रीवल्लभाचार्यचरणानुगामिनः शुद्धाद्वैतवेदान्तिनः च इति अस्य उपबृंहणम् अवगन्तव्यम्.

अथ अभिनवाम् अन्यख्यातिम् उद्भावयामासुः श्रीमद्वल्लभाचार्यानुगाः शुद्धाद्वैतधीधनाः. तत्स्वरूपम् आह श्रीमान् पुरुषोत्तमो **''...शुक्तिरजतादिस्थले मायया बहिःक्षिप्तबुद्धिवृत्तिरूपं ज्ञानमेव अर्थाकारेण ख्यायते इति मन्तव्यम्. अतः प्रबलसंस्कारेण प्रबलोद्बोधकसामग्र्या वा सहकृता माया बुद्धिं बहिः क्षिपति न इतरथेति न सर्वदा तदापत्तिः इति. तस्माद् अन्यख्यातिरेव सर्वजनीना.''** (ख्या.वा.पृ. ३४).

इमामेव विस्पष्टं विशदीकृतवान् तत्र भवान् बालकृष्णभट्टोऽपि. तच्च यथा ''तत्र मनःसंयुक्तचक्षुरिन्द्रियेण शुक्तेः संयोगे तज्जन्यं सामान्यज्ञानं... संशयादीनां सर्वेषां ज्ञानानां पूर्वं सम्भवति. ततः उद्भूतसत्त्वगुणस्य बुद्ध्या साहित्ये प्रमात्मकं ज्ञानं 'निश्चय'शब्दवाच्यम् उद्भवति... संशयादीनि ज्ञानानि बुद्धिः उत्पादयति... तत्र चक्षुःशुक्तिसंयोगे सामान्यज्ञानोत्तरं माया भगवतः शक्तिः तमोगुणोद्भवेन बुद्धिं व्यामोहयति तदा 'इयं शुक्तिः' इति बोधो न जन्यते, तमसाहि अज्ञानस्य उत्पादितत्त्वात्. तथाच पदार्थयाथात्म्यस्फुरणा-भावाद् मायामोहिता बुद्धी रजतसंस्कारप्राबल्याच् चाकचक्यादिधर्मसादृश्यम् आदाय रजतं तत्र निर्माति. तदिदं बौद्धमेव रजतं बुद्ध्या विषयीक्रियते नतु सामान्यज्ञाने चक्षुर्विषयीभूतम् इति विवेकः, तदानीं रजतस्य अभावात् सामान्यज्ञानानन्तरं बुद्ध्या रजतोत्पादनात्. अतः सामान्यज्ञानेतु शुक्तिरेव विषयीभूता तस्यैव सामान्यज्ञानं, विशेषज्ञानन्तु बुद्धिकृतमिति तत्र बौद्धमेव रजतं विषयीभवति इति निष्कर्षः... एवं सति इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयात् शुक्तिरूपाद् अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः 'अन्यख्यातिः' इति उच्यते. तदिदं भ्रमात्मकं ज्ञानं बुद्धिवृत्तिरूपं 'विपर्यास'शब्दवाच्यम्.'' (ख्या.वि.).

एवं दृष्टान्तप्रक्रियां व्याख्याय दार्ष्टान्तिकं प्रपञ्चम् एते '' 'विषयता मायाजन्या विषयो भगवान्'(सुबो.२।९।३३) 'विषयताजनितं ज्ञानं भ्रमात्मकं विषयजनितं प्रमा'(तत्रैव २।९।३३)'' इत्यादिस्वाचार्योक्तीन् पुरस्कृत्य 'माया'शब्दस्य भेदचतुष्टयम् उपकल्प्य भ्रमभातपदार्थानाम् आन्तरालिकत्व-क्तोक्तेः तात्पर्यम् उपधार्य, ''इन्द्रिय-विषययोः सम्बन्धे सामान्यज्ञानानन्तरं यद् बुद्धौ व्यामोहिका माया मायिकं पदार्थं निर्माय बुद्धिविषयीकारयति तद् बौद्धं ज्ञानं भ्रमात्मकं, तद्विषयः च मायिको बौद्धो घटादिरेव मिथ्या नतु भगवत्कृत-प्रापञ्चिक-घटपटादिः, तस्य ब्रह्मात्मकत्वाद्'' (प्रमे.रत्ना.-ख्या.वि.पृ.८६)इत्यादिभिः वचनैः प्रपञ्चसत्यत्वं निर्धारयन्ति.

अपिच, रामानुजाचार्यप्रतिपादितां सत्ख्यातिमपि एते 'अख्यातिः' इति शब्दान्तरेण अधिकारिभेदेन अभ्युपगच्छन्ति ''तस्माद् ये पूर्णज्ञानिनः पूर्णयोगिनो वा तेषां सर्वत्र सर्वप्रत्यक्षम् अतः तेषां ज्ञानस्य यथार्थत्वात् तत्र उक्ताः अख्याति उचिता न सर्वत्र, अन्येषान्तु संस्कारप्राबल्येन मायया बुद्धिरेव बहिः क्षिप्यतइति रजतादिधर्माणामेव प्रतिभानमिति अन्यख्यातिरेव उचिता, 'अन्य'पदस्य सदृशवाचकत्वेन अनुभूतसदृशधर्माणामेव ख्यानात् तस्माद्

अख्यात्यन्यथाख्याती विभागेन मन्तव्ये.'' (ख्या.वा.).

अनिर्वचनीयख्यातिं भाष्यकार-भगवत्पादवर्त्मानुयायिनाम् अभिधानान्तरेण प्रक्रियाभेदेन वयम् अभ्युपगच्छामः. श्रीमद्भागवतस्य समन्वयप्रस्थानत्वेऽपि केवलाद्वैतपद्धतेरेव परमार्थतया अभ्यङ्गीकारात्. प्रक्रियाभेदस्तु, तस्य पुराणशरीरत्वेन सगुण-साकारब्रह्मणो भगवत्तत्वापरपर्यायस्य तल्लीलादीनां च अभ्यर्हितत्वेन निबन्धनपरत्वाद् भक्तिशास्त्रत्वेनापि च सर्वोत्कृष्टत्वेन प्रथितत्वाद् वयम् उत्प्रेक्षामहे इति उपरिष्टाद् दर्शयिष्यते. यद्यपि श्रीमद्भागवतप्रस्थाने अनिर्वचनीयम् इति शब्दशो न ख्यातिप्रसङ्गम् उपलभामहे तथापि अत्रापि अधिकारिभेदात् सविशेष-निर्विशेषोभयथा परिगृह्यमाणस्य ब्रह्माद्वयवादस्यैव अभ्युगमात् सर्वविधप्रपञ्चस्य मायाकर्तृकत्वात् तथात्वे च असकृद्भ्रमरूपेणैव समाम्नानात् 'पारमार्थिक'-'व्यावहारिक'-'प्रातिभासिका'ख्य-सत्तात्रैविध्याङ्गीकाराद् मायायाः तत्कृतप्रपञ्चस्य च कैवल्यसम्मतभक्तियोगेन ज्ञानयोगेन वा बाध्यत्वाद्; अथच, एकस्मिन् काले प्रतीयमानत्वाद् उत्तरस्मिंश्च अप्रतीयमानत्वात् ''सदन्यत्वे सति असदन्यत्वे सति सदसद्रूपान्यत्वम् अनिर्वचनीयत्वं न जातु निराकर्तुम् ईश्महे. तथापि वेदान्तस्य तर्कप्रस्थानोपगत-शुद्धज्ञानाधिकारिमात्रोपयिकेन राद्धान्तेन न भक्त्याश्रयस्य परब्रह्मापरपर्यायस्य भगवतः तन्नामरूपलीलादीनाम् अवतारप्रसङ्गानां च सम्यक्त्वं निर्वोढुं पार्यतइति केवलाद्वैतस्यैव प्रस्थानान्तरभूत-श्रीमद्भगवतोक्तसन्दर्भविग्रहां विकल्पख्यातिमेव सद्यस्तराम् अध्यवस्यामः.

अथ विकल्पख्यातिप्रतिष्ठापनात् पूर्वं श्रीमद्भागवतमहापुराणमेव स्वसिद्धान्तस्य प्रमाणपरमत्वेन अभ्यपुगच्छतां तत्र-तत्र तस्यैव विप्रकीर्णवचनजातान् पुरस्कुर्वतां जगन्मिथ्यात्वं श्रुतिस्मृत्यपरोक्षम् अद्वयब्रह्मवादं च उपहसतां स्वयं 'ब्रह्मवादी'त्यभिधानम् उद्वहतां शुद्धाद्वैतिनाम् अन्यख्यातिमपि स्वतर्कनिकषोपल आधाय निष्कर्षफलताम् आनयामः.

तत्र ब्रूमः : शुक्तिरजतादिभ्रमव्याख्याने चक्षुःशुक्तिसंयोगे प्रथमं मनसा तस्य 'इदम्' इति सामान्यं ज्ञानं, तदनु सत्त्वादिगुणसहितया बुद्ध्या तारतम्येन अनेकप्रकारकं ज्ञानं संशय-प्रमाद्यात्मकम् इति भवतः प्रत्यक्षप्रक्रियैव न साधीयसी, प्रमाणाभावात् ''सङ्कल्पविकल्पात्मकं मनो अध्यवसायात्मिका बुद्धिः'' इति तयोः लक्षणयोः च सार्वजनीनत्वात्. उक्तञ्च श्रीमद्भागवतेऽपि

“वैकारिकाद् विकुर्वाणान् मनस्तत्त्वम् अजायत यत्सङ्कल्पविकल्पाभ्यां वर्तते कामसम्भवः” (३।२६।२७), “मनएव मनुष्यस्य पूर्वरूपाणि शंसति” (४।२९।६६), “अविद्यया मनसा कल्पितास्ते” (५।१२।९), “तत्कर्मसङ्कल्पविकल्पकं मनो”(११।२।३८), “रजोयुक्तस्य मनसः सङ्कल्पः सविकल्पकः, ततः कामो गुणध्यानाद् दुःसहःस्याद्धि दुर्मतेः” (११।१३।१०)-इति.

किञ्च इदन्त्वाच्छिन्नं सामान्यज्ञानं भवदुक्तं भवेन् निर्विकल्पकमेव तत्त्वदृष्ट्या, नामजात्यादियोजनाशून्यत्वात् तथात्वे ग्रहणं च एतस्य सङ्कल्पविकल्पात्मना मनसा इति कथं सङ्घटते?

यदपि उच्यते “तत्र चक्षुःशुक्तिसंयोगे सामान्यज्ञानोत्तरं माया भगवतः शक्तिः तमोगुणोद्भवेन बुद्धिं व्यामोहयति तदा ‘इयं शुक्तिः’ इति बोधो न जन्यते... तथाच पदार्थयाथात्म्यस्फुरणाभावाद् मायामोहिता बुद्धी रजतसंस्कारप्राबल्यात् चाकचक्यादिधर्मसादृश्यम् आदाय रजतं तत्र निर्माति. तदिदं बौद्धमेव रजतं बुद्धया विषयीक्रियते... एवं सति इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयात् शुक्त्यादिरूपाद् अन्यस्य ख्यातिः ‘अन्यख्यातिः’ इति” तत्रापि प्रश्नसम्भावना न न अवसरति. अत्र व्यामोहिकया मायया सदृशादृष्टरूपोद्बोधसामग्रीप्राबल्यस्यैव सहकारित्वात् प्रथमं शुक्तिस्वरूपबोधस्य निराकरणं, तदनु तद्भिन्नया बुद्धया रजताद्युत्पत्तिः इति गौरवम्. कथं न एकयैव मायया तद् उभयस्यापि निर्वाहकत्वम् आवरण-विक्षेपशक्तिद्वयद्वारेण इति अभ्यनुमोदनीयम्? अपिच विप्रकृष्टत्व-धर्मोद्भासित्व-नीलपृष्ठेतर- शुक्तिका-भाग-सम्मुखीनत्वाद्या उपाधयोऽपि कथन्तरां न गृह्यन्ते भ्रमभानसामग्रीत्वेन? ग्रहणेच आसां क्व अन्तर्भावः, किं मायाकार्ये उत बुद्धिव्यवसाये? आद्ये, व्यामोहकत्वे अन्यस्य अपेक्षितत्वान् न मायायाः मायात्वम्. द्वितीये भ्रमापहारे बौद्धरजतबाधवद्-विप्रकृष्टत्वादीनामपि बाधसम्भवात्. तच्च न अनुभूयतइति असङ्गतिः. तथाच दार्ष्टान्तिके यद् अन्यख्यातिः स्वीक्रियेत तदा ब्रह्मव्यतिरिक्तान्यस्य सत्तास्वीकृतिरपि आपद्येत. तथात्वेच शुद्धाद्वैतस्यैव हानिप्रसङ्गः इति श्रीमद्भिः स्वयं निर्णेतव्यम्.

अपिच, ऋजुस्वान्ता अत्र भवन्तः श्रुतिस्मृतिसहस्रसमर्थितं श्रीमद्भागवतशास्त्रेणापि च तत्ख्यातिनिरूपणावसरे अस्माभिः वक्ष्यमाणरीत्या

सडिण्डिमम् उद्घुष्टं सर्वविधप्रपञ्चस्य भ्रमरूपत्वं न निर्भ्रमम् अङ्कयन्ति स्वहृदयपटले स्वाभ्यूहितब्रह्मवादभङ्गभिया, नवा सर्वथा निराकुर्वन्ति श्रीमद्भागवतादौ स्वाभ्यर्हितत्वेन स्वीकृते प्रमाणनिचये तस्य असकृत् समाम्नानादिति ग्रहणनिराकरणोभययपक्षयोः मध्ये सुव्यक्ता दोलायमानता भवतां, तद् यथा च अभ्यूचुः वेदस्तुतिसुबोधिन्यां महाप्रभवः श्रीमद्वल्लभाचार्याः :

"'इदं जगत् सत्, सत्त्वेन प्रतीयमानत्वात्, ब्रह्मवद्' इति अनुमानम्. तदपि दूषयन्ति. अयं विकल्पो विशिष्टकल्पना जगतः सत्त्वरूपा, प्रातीतिकी नतु परमार्थरूपा, व्यवहारमात्रत्वे-नापि प्रतीतिसिद्धौ वास्तवसत्यत्वकल्पनायां प्रयोजनाभावात्. ननु अनादिः अयं संसारः. सर्वेषां च अत्र सद्बुद्धिः. अतो ज्ञायते सदेव इति. तत्र आह 'अन्धपरम्परया' इति. अन्धपरम्परापि परम्परा नच अत्र चक्षुष्मत्परम्परेति प्रमाणम् अस्ति प्रत्युत महतां बुद्ध्या 'असदेव इदम्' इति आभासते."
(भाग.पुरा.१०।९७।३६).

इत्यस्य व्याख्यायाम् आचार्यचरण-चरणानुवर्ती लालुभट्टोपनामा श्रीबालकृष्णभट्टश्च "**अतो ज्ञायते इन्द्रियविषययोः सम्बन्धे सामान्यज्ञानानन्तरं यद् बुद्धौ माया मायिकं पदार्थं निर्माय बुद्धिविषयीकारयति तद् बौद्धं ज्ञानं भ्रमात्मकम्. तद्विषयश्च मायिको बौद्धो धटादिः. अयमेव बुद्धौ भातः पदार्थः 'आन्तरालिकी सृष्टिः' इति उच्यते. तस्यैव मिथ्यात्वं नतु भगवत्कृतप्रापञ्चिकघटपटादेः. अतो महता यत्नेन परिदृश्यमानप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वं दूरीकृतवान् भगवान् भाष्यकारः**" (बालकृ.ग्रन्था.पृष्ठ.८६).

भगवत्कृतप्रपञ्चस्य सत्यत्वं बौद्धस्य वा असत्यत्वम् इति उभयमपि सुन्दोपसुन्दन्यायेन अन्योन्यम् उपमर्दम् उपजनयति, सर्वप्रपञ्चस्य जातिगताभिन्न-त्वेन सदसद्विलक्षणत्वरूपम् अनिर्वचनीयत्वं वा समर्थयति, न अन्यख्यातिम् इति स्वयं विचारणाम् अर्हन्ति तद्विदः.

अपिच, श्रीमद्भागवतशास्त्रस्य जृम्भमाणेषु एतेषु वचनेषु को वा प्रपञ्चस्य भ्रमरूपत्वं निवारयितुम् ईष्टे, तथाहि "**यथा नभसि मेघौघो**

रेणुर्वा पार्थिवोऽनिले, एवं द्रष्टरि दृश्यत्वम् आरोपितम् अबुद्धिभिः'' (१।३।३०) ''**वदन्ति विश्वं कवयः स्म नश्वरं पश्यन्ति चाध्यात्मविदो विपश्चितः**'' (१।८।४) ''**अहं पयोज्योतिरथानिलो नभो मात्राणि देवा मनइन्द्रियाणि कर्ता महानित्यखिलं चराचरं त्वय्यद्वितीये भगवन्नयं भ्रमः**'' (१०।५७।३०).

यच्च ''**शुक्तिरजतादिभ्रमो निरुपाधिकः 'पीतःशङ्खः' इत्यादिकः च सोपाधिकः**'' तदपि न मनोरमं विचारासहत्वात् सार्वजनीनप्रतीतिविरुद्धत्वात् च. यथा ''पीतः शङ्खः'' इति स्थले पित्तादिनेत्रदोषरूपोपाधिः तथैव शुक्तिरजतस्थलेऽपि विप्रकृष्टत्व-घर्मपतितत्व- चाकचाक्यादिमत्त्व- नीलपृष्ठेतरभागसम्मुखनीत्वादयः उपाधयो विद्यन्तएव इति प्राग् अवादिष्म.

किञ्च वाल्लभाः ब्रह्मणः सगुणसाकारविग्रहं पुरुषोत्तमरूपम् अभिप्रयन्ति. श्रीमद्भागवतसिद्धान्तानुयायिनाम् अस्मदादीनामिव तथा अत्र तद्धाम्नो लीलानाम् अवताराणां चापि विवेचनं तैः अवश्यंकरणीयम् आसीत् ख्यातिवाददृशापि, ''**मत्स्याश्वकच्छपवराहनृसिंहहंसराजन्यविप्रविबुधेषु कृतावतारं**'' (भाग.पुरा.१-०।२।४०) हरिं दृष्ट्वा असुराणां देवानाम् ऋषीणां तद्भक्तानां पृथक्पृथग् अनुभूतिः भवति सा प्रमा वा अप्रमा वा संशयो वा सादृश्यं वा? इति पर्यनुयोगस्य परिहारः कर्तव्यम् एवमेव— ''**इत्थं विदिततत्त्वायाम्**'' इत्यारभ्य ''**हरिं सामन्यातात्मजम्**'' (भाग.पुरा.१०।८।४३-४५) इत्यन्ते यशोदायाः श्रीकृष्णविषयके भगवत्तत्त्वबोधानन्तरम् उपजाते पुनरपि आत्मज(त्व!)भ्रमे कीदृशं ख्यातिरूपं स्वीकरिष्यन्ति ऋजुवैष्णवाः ते इत्यपि वक्तव्यम् आसीदेव. तच्च नोक्तम् इति तेषाम् इयम् अन्यख्यातिरपि आधिभौतिकाध्यात्मिकाधिदैविकरूपत्रितयस्य तत्त्वनिरूपणे पराङ्मुखी इति न मञ्जुला प्रतिभाति.

अथ श्रीमद्भागवतप्रस्थानाभिमता विकल्पख्यातिः :

श्रीमद्भागवतम् अष्टादशमहापुराणेषु अन्यतमं पुराणरत्नं सदपि वेदान्तस्य समन्वयप्रस्थानं भक्तिशास्त्रं च इति सुदृढं मन्महे. वेदान्तदर्शनस्य उपनिषत्समुच्चयरूपं श्रौतप्रस्थानं, श्रीमद्भगवद्गीतारूपं स्मृतिप्रस्थानं, श्रीमद्बादरायणापरनामधेयस्य भगवतः कृष्णद्वैपायनवेदव्यासस्य ब्रह्मसूत्रात्मकं तर्कप्रस्थानम् इति, प्रस्थानत्रयीपण्डितेषु सुप्रथिता, अत्र पुनः उपनिषदां गीतायाः ब्रह्मसूत्रस्य च यथायोगम् उपयोगः तदनुगुणा च दार्शनिकी पद्धतिः

इति त्रयाणामपि प्रस्थानानां समन्वयेन चतुर्थप्रस्थानत्वसिद्धिः इति अस्माभिः अन्यत्र विस्तरेण प्रमाणपुरःसरं च बहुधा सन्न्यरुपि इति नेह प्रतन्यते. ख्यातिवादसिद्धान्तोऽपि अत्र सर्ववादिसमन्वयपरो विशदः च विकल्पख्यातिविग्रहः इति अधुना सप्रमाणम् उपस्थापयामो.

यद् उक्तम् एकादशे उद्धवं प्रति भगवता श्रीकृष्णेन **''आन्वीक्षिकी कौशलानां विकल्पः ख्यातिवादिनाम्''** (भाग.पुरा.११।१६।२४). अत्र आहुः भावार्थदीपिकाकृतः श्रीधरस्वामिनः **''अख्यात्यन्यथाख्याति-शून्यख्यात्यसत्-ख्यात्यनिर्वचनीयख्यातिवादिनाम् एवम् इदमेव वा इति यो दुरन्तो विकल्पः सो अहम्''** (११।१६।२४). क्रमसन्दर्भेच श्रीलजीवगोस्वाम्यपि **''स्वमतेतु विकल्पः ख्यातिवादिनाम् इति उक्त्या तेच विकल्पा मम शक्तिमयाएवेति न परस्परम् अद्यापि व्युच्छिन्द्यन्ते''** इति उक्त्या **''भगवन्मते विकल्पएव ख्यायते तत्तद्वादिनां स्वसिद्धान्ताभिनिवेशपरिगृहीत''** इति अमुमेव अर्थं समाश्रयते. एतदेव अग्रेऽपि **''युक्तं च सन्ति सर्वत्र भाषन्ते ब्राह्मणा यथा मायां मदीयाम् उद्गृह्य वदतां किन्नु दुर्घटं! नैतदेवं यथात्थ त्वं यदहं वच्मि तत्तथा एवं विवदतां हेतुं शक्तयो मे दुरत्यया. यासां व्यतिकराद् आसीद् विकल्पो वदतां पदं, प्राप्ते शमदमेऽप्येति वादः तम् अनुशाम्यति''** (भाग.पुरा.११।२२।४-६) इत्यादिभिः वचोभिः श्रीभगवान् समेषामपि भ्रमाणां कारणत्वेन विकल्पमेव प्रतिपादयाञ्चक्रे इति सुवचम्.

ननु 'विकल्प' इति शब्दो अत्र विविधानां मतानाम् अभिधायको न ख्यातिवादविशेषस्य इति चेद्, न, **''नहि तत्र विकल्पाख्या याच मद्वीक्षया हता, आदेहान्तात् क्वचित् ख्यातिः ततः सम्पद्यते मया''** (तत्रैव ११।१८।३७) इत्यत्र सुस्पष्टतया अभिधानोपलम्भात्. तथाच विविधसम्प्रदायिनः टीकाकाराः :

''विकल्पाख्या भेदप्रतीतिः'' इति श्रीधरस्वामिनः (भावा.दीपि. ११।१८।३७).

''विकल्पो भेदः आख्या ख्यातिः प्रतीतिः इति यावद्'' इति श्रीवीरराघवाचार्यः (तत्रैव भाग.चन्द्रि.).

''विकल्पख्यातिः भेदप्रतीतिः'' इति श्रीशुकदेवः (तत्रैव).

''विकल्पस्य भेदस्य आख्या प्रख्यानम्'' इति

श्रीजीवगोस्वामी (तत्रैव).

''**तस्य विकल्पः तस्य आख्या ख्यातिः प्रतीतिः**''इति श्रीगङ्गासहायः.

इति भ्रमभातपदार्थानां प्रसङ्गे श्रीमद्भागवतशास्त्रे अनेकत्र (तत्रैव अन्वितार्थप्रकाशिका) प्रयुक्तो अयं 'विकल्प'शब्दः इह अङ्गीकृतस्य ख्यातिवादस्य स्वारस्यम् आधत्ते.

अथ को अयं विकल्पो यस्य ख्यातिः इह विषयीक्रियते? इति अत्र अभिदध्महे ''विकल्पो नाम विविधकल्पनापरं भेदज्ञानं भ्रमो वा. श्रीमद्भागवतनये ब्रह्मापरपर्यायम् अद्वयज्ञानरूपा एकैव पारमार्थिकी सत्ता अभिमता ''**आसीद् ज्ञानम् अथो ह्यर्थ एकमेवाविकल्पितम्**'' (११।२४।२) इति. इयमेव परमार्थसत्ता भगवत्त्वम् इति च व्यपदिश्यते. अद्वये अस्मिन् श्रीमद्भगवत्येव समग्रोऽपि प्रपञ्चो अज्ञानेन विकल्पितः. तद् यथा अष्टमे भगवन्तं प्रति श्रीरुद्रस्य उक्तिः ''**एकस्त्वमेव सदसद् द्वयम् अद्वयं च स्वर्णं कृताकृतमिवेह न वस्तुभेदो अज्ञानतः त्वयि जनैर्विहितो विकल्पो यस्माद् गुणव्यतिकरो निरुपाधिकस्य**'' (८।२।८) इति. इत्थम् अत्र वस्तुरूपाद्वयब्रह्मणि अवस्तुरूपस्य सर्वविधप्रपञ्चस्य यो अध्यासः सएव भेदरूपो विविधकल्पनारूपो विकल्पः परमार्थव्यवहारयोः भेदाग्रहणेन अयमेव आधिदैविकाधिभौतिकाध्यात्मिकरूप-सत्तात्रैविध्येन आख्यायतइति अस्य अभिधानसङ्गतिः. अस्य प्रपञ्चस्य कर्त्री सदसदात्मिका भगवच्छक्तिः* माया या विचारेण भगवद्व्यतिरिक्तं नास्ति पृथक् किमपि वस्तुजातम् अतो न अत्र अद्वैतक्षतिः इति सिद्धान्तसारो अभ्युपेयः.

अन्यैः प्रायः समग्रैरपि शास्त्रसम्प्रदाविद्भिः ख्यातिप्रसङ्गे मुख्यतया शुक्तिरजत-रज्जुभुजङ्ग-मृगमरीचिका-पीतशंख-द्विचन्द्रादीनां प्रातिभासिकानां व्यावहारिकानामेव भ्रमाणां विमर्शो विहितः तदद्वारेण च प्ररिदृश्यमानस्यैव जगत्स्वरूपस्य स्वस्वनयेन व्याख्या स्मप्रधारिता इति विदन्त्येव विद्वांसः. वेदान्तनये केवलाद्वैते शुद्धाद्वैते च उक्तपूर्वप्रक्रियारीत्या मायायाः अङ्गीकारेण किमपि वैशद्यम् आविष्कृतम्. तदपितु सर्ववेदोपनिषत्पुराणेतिहाससमर्थितस्य सच्चिदानन्दविग्रस्य तद्दिव्यधाम्नां विविधावतारलीलाचरित्रादीनाम् अनुभूतिविषये

---

*''**सा वा एतस्य सन्द्रष्टुः शक्तिः सदसदात्मिका, 'माया'नाम महाभाग ययेदं निर्ममे जगत्**'' (भाग.पुरा.३।५।२५).

वाचंयमत्वमेव अवगाहते इति श्रीमद्भागवतोक्ता विकल्पख्यातिरेव अत्र शरणीकरणीया प्रेक्षावद्भिः इत्यस्याः प्रक्रिया अत्र यथाशास्त्रम् आविष्क्रियते.

श्रीमद्भागवते सृष्टेः त्रैविध्यम् :

श्रीमद्भागवते त्रिविधा सृष्टिः अङ्गीकृता १. आधिदैविकी २. आधिभौतिकी ३. आध्यात्मिकी च इति.

आद्या, सच्चिदानन्दमयी भगवद्रूपा, अपरा त्रिगुणमयी जगद्रूपा, अन्तिमा च जीववासनामयी व्यष्टिभ्रमरूपा. शब्दपरिवृत्या प्रथमां, पारमार्थिकीं द्वितीयां व्यावहारिकीं तृतीयाञ्च प्रातिभासिकीम् इति अभ्युपगच्छामः. 'आधिदैविका'द्याः 'पारमर्थिका'द्याः च शब्दाः अत्र न दर्शनसामान्ये प्रसिद्धार्थस्य ख्यापकाः अपितु भागवतदर्शनस्य विशिष्टां पारिभाषिकतां बिभ्रति इति अवधेयं सुधीभिः. इत्थम् अत्र भ्रमोऽपि त्रिविधो अस्य त्रिविधभ्रमस्य कर्त्री मायापि त्रिविधा 'भगवल्लीला'पदवाच्या भगवत्कृतविकल्पवसना आद्या, 'त्रिगुणात्मिकाप्रकृति'नामधेया गुणकृतविकल्पवसना द्वितीया, 'अविद्या'ख्या जीवकृतविकल्पवसना तृतीया च इति. श्रीमद्भागवताख्य - समन्वयप्रस्थानस्य अन्यतमघटकरूपा श्रीमद्भगवद्गीता त्रिविधाम् एनां मायाम् इत्थं परिबभाषे "**दैवीह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया, मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्तिते**"(७।१४).

भाषन्ते अत्र भाष्यकृज्जगद्गुरवः श्रीमच्छङ्कराचार्याः "**'दैवी' देवस्य 'मम' ईश्वरस्य विष्णोः स्वभूता हि यस्माद् एषा यथोक्ता गुणमयी मम माया 'दुरत्यया' दुःखेन अत्ययो अतिक्रमणं यस्याः सा दुरत्यया**" (गी.भा.तत्रैव) इति. तदेव श्रीमद्भागवतेऽपि "यथैताम् ईश्वरीं मायां दुस्तरामकृतात्मभिः" (११।३।१७) इति.

एवम् एकापि त्रिविधा दैवी गुणमयी दुरत्यया इति 'स्वजन' - 'सामान्यजन' - 'विमुखजना'ख्याधिकारिभेदेन लीलाविभ्रमजगद्रूप - व्यावहारिकभ्रम - जीवकृताविद्यक - भ्रमकार्यभेदेन च त्रिविधेव निरूप्यमाणा. श्रीमद्भागवतदृष्ट्या या 'दैवी' इति अभिहिता सैव भगवतः स्वजनविमोहिनी लीलास्वादसंविधानकरी वैष्णवी इति, या गुणमयी साच एतन्नामिकैव, या दुरत्यया सा 'अविद्या' इति उत्प्रेक्ष्यते अस्माभिः.

यद्यपि शुद्धाद्वैतमनीषिणोऽपि सर्वभवनसामर्थ्यरूप - भगवच्छक्तितया (**''माया हि भगवतः सर्वभवनसामर्थ्यरूपा, तत्रैव स्थिता''** त.दी.नि.प्र.१।२३) प्रकृतिरूपेण (**''अथ प्रकृतिः तल्लक्षणं प्रधानम् इति''** प्रस्था.रत्ना.द्विती.तर.-पृ. २२३ीक१) अविद्यारूपेण (**''विद्याविद्ये हरेः शक्ती माययैव विनिर्मिते''** त.दी.नि.१।३१). पुनश्च वैष्णवी इति (**''वैष्णवी व्यतनोन्मायाम्''** भाग.पुरा १०।८।४३ इति वाक्यात् लीलास्थजीव...) नाम्ना तस्या भेदान् इमान् प्रथयन्ति. तथापि तेषां मते जगत्सत्यं भगवत्स्वरूपम् अतः सर्वभवनसामर्थ्यरूपया मायया न कश्चिद् भ्रमो जन्यते. अस्मन्मतेतु सर्वापि माया भ्रमविभ्रमकरी, जगदपि व्यावहारिकदृष्ट्यैव सत्, पारमार्थिकसत्तायान्तु तद्भ्रमरूपमेवेति तेभ्यो अस्माकम् अयम् इतरः पन्थाः.

<u>त्रिविधमायाकृतत्रिविधभ्रमाणां दृष्टान्तसङ्गतिः :</u>

(१)आधिदैविकमायायाः दृष्टान्तस्तु ऐन्द्रजालिकस्य क्रीडा, नटस्य नाट्यविभ्रमो वा. यथा कश्चिद् ऐन्द्रजालिकः स्वेन्द्रजालं प्रदर्श्य अभिमुखान् जनान् व्यामोहयन्नपि आनन्दयत्येव तथैव भगवानपि लीलारसिकान् अभिमुखान् स्वभक्तान् पार्षदान् लीलादिदृक्षून् वृन्दारकर्षिसिद्धादींश्च स्वीयया वैष्णव्या मायया भ्रमविभ्रमापन्नान् कुर्वन्नपि सुखयत्येव. अथवा कोऽपि निपुणो नटः सामाजिकैः स्वमित्रत्वेन परिज्ञातोऽपि रङ्गम् उपेत्य यथा कायिक-वाचिक-सात्त्विकाहार्यैः चतुर्विधैः अभिनयैः नानात्वम् उपदर्शयन् तान् रसास्वादभूमिम् उपगमयति तथैव अवतारादिलीलाभिः भगवानपि इति विभावनीयं भावुकैः. अत्र सच्चिदानन्दस्य भगवतः 'सन्धिनी' 'संविदाह्लादिनी' इति शब्दव्यवहार्याः स्वरूपान्तर्गताः त्रिविधलीलाशक्तयो लीलाविभ्रमोपजनने साचिव्यं विदधति इति श्रीमद्विष्णुपुराणसन्दर्भो अत्र (वि.पु.१।१२।६८) समुन्नेयः. ''शास्त्रस्य शास्त्रान्तरं टीका''इति न्यायात्. अत्र असङ्गे अद्वये ब्रह्मणि ''मदीश्वरो अयं'' ''मम सखा अयं'' ''मम पुत्रो अयम्'' इति सम्बन्धभ्रमो, ''रमारमणो अयं'' ''जानकीजानिः अयं'' ''श्रीरुक्मिणीप्राण-वल्लभो अयम्''इति द्वैतभ्रमः तथैव निर्विशेषे विशेषगुणक्रियादीनां भ्रमो यः सञ्जायते तत्र **''ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्''** (भग.गीता. ४।११) इति रीत्या तद्रूपेण सत्यसङ्कल्पस्य भगवतः स्वेच्छया कृतविकल्पाएव भक्तानां मनसि ख्यायन्ते. तद् यथा श्रीमद्भागवते अमी प्रसङ्गाः **''मायाजवनिकाच्छन्नम् अज्ञाधोक्षजमव्ययं न लक्ष्यसे मूढदृशा नटो नाट्यधरो**

यथा'' (११८।१९), ''**मोहयन् मायया लोकं गूढं चरति वृष्णिषु**'' (११९।१८), ''**यथा मत्स्यादिरूपाणि धत्ते जह्याद् यथानटः**'' (११५०।३५), ''**मायामनुष्यस्य वदस्व विद्वन्**'' (१०।१।७), ''**वैष्णवीं व्यतनोन् मायां पुत्रस्नेहमयीं विभुः**'' (१०।९।४३), ''**मायाश्रितानां नरदारकेण साकं विजह्वः ...**'' (१०।१२।११), ''**नैतद् विचित्रं मनुजार्भमायिनः...**'' (१०।१४।९), ''**नूनमेतद् हरेरेव माया भवति नान्यथा**'' (१०।१२।४२), ''**विस्तारन् क्रीडसि योगमायाम्**'' (१०।१४।२२), ''**एवं निगूढात्मगतिः स्वमायया**'' (१०।१५।१९), ''**वीक्ष्यरन्तुं मनश्चक्रे योगमायामुपाश्रितः**'' (१०।२९।१), ''**त्वामीश्वरं स्वाश्रयमात्ममायया विनिर्मिताशेषमशेषकल्पनं क्रीडार्थमद्यात्तमनुष्यविग्रहं नतोऽस्मि धुर्यं यदुवृष्णिसात्त्वताम्**'' (१०।३७।२४), ''**नटो नाट्यमिवात्मनः**'' (१०।४१।१), ''**इति मायामनुष्यस्य...**'' (१०।४५।१०), ''**लोकाभिरामां स्वतनुं...**'' (११।३१।६), ''**मायाविडम्बनमवेहि यथा नटस्य**'' (११।३१।११).

इत्येतेषु नटचर्योपमया भगवतो मायाविकल्पाः सङ्केन्तविषयीकृताः. अत्र व्यवह्रियमाणा 'योगमाया'-'स्वमाया'-'आत्ममाया'द्याः शब्दाः आधिदैविकी इति व्यपदिष्टायाः वैष्णवमाययाएव नामान्तराणि. ऐन्द्रजालिकरीतिरपि व्यञ्जनया दशमस्कन्धे ''**मल्लानामशनिर्नृणां नरवरः**'' (१०।४३।१७) इत्यत्र कंसस्य रङ्गशालाम् उपागतस्य भगवतः सर्वाश्चर्यमयस्वरूपप्रसङ्गे दर्शितैव पुराणर्षिणेति न तिरोहितं भागवतव्रतिनाम्. अनुभवकाले नानानामरूपक्रियादिमयी भगवद्विकल्पकल्पिता एषा दिव्या ख्यातिरपि भगवदनुभावेन तदद्वयतत्त्वविमर्शसमकालं क्वचिन् निर्वततअपि इति एकस्मिन् काले सती च अपरस्मिन् बाधिते वा अनुवर्त्तमानेति सदसद्भ्यां विलक्षणत्वेन अनिर्वचनीयत्वमयस्य अस्य भ्रमस्य बोधे बाधे च उभयत्र आनन्दात्मिकात्मवृत्तिरेव प्रमातॄणामिति न भक्तिसिद्धान्तव्याकोपो ''**भक्त्यर्थं कल्पितं द्वैतम् अद्वैतादपि सुन्दरम्**'' इति आभियुक्तजनवाचोयुक्तिप्रामाण्याद् इति सर्वम् उपपन्नम्.

(२)आधिभौतिकमायायाः दृष्टान्तत्वेन सर्वजनसंवेद्याः प्रकृतिकृतिजन्या एते नित्यभ्रमाः परिग्रहीतुम् उचिताः. ''गगनं नीलम्'' इति भ्रमः, घटाकाश-मठाकाशादिभ्रमः, द्विचन्द्रभ्रमः, द्यावाभूमीसन्धिभ्रमः, भ्रमरिकाभ्रमः, छायाप्रत्याह्वयाभासभ्रमः, अलातचक्रभ्रमः, नभसि मेघभ्रमः, अर्चिषां ''सो अयं दीपः''इति भ्रमः, स्रोतसां ''तद् इदं जलम्''इति भ्रमः, चित्रतुरगादिभ्रमः, पीतशङ्खभ्रमः, जपाकुसुमोपरागेण स्फटिकारुणत्वभ्रमः, व्यवहितवीणानिनादे रोलम्बगुञ्जनभ्रमः, घर्मोपहितस्य जलस्य उष्णत्वभ्रमः, मन्त्रादिबाधितस्य वह्नेः अनुष्णत्वभ्रमः, ''तिक्तशर्करा'' इति भ्रमः. सर्वेष्वपि एतेषु क्वापि इन्द्रियासामर्थ्यं क्वापि इन्द्रियानवस्थानत्वं क्वचन इन्द्रियदोषः क्वचिद् इन्द्रियविप्रकृष्टत्वं, कुहचन इन्द्रियार्थयोः व्यवधानम् इति इन्द्रियजन्या, अर्थजन्या वा भ्रान्तिः यथा बालादीनां तथैव परिणतशेमुषीकाणामपि भवति इति अनुभूयते सर्वैरपि. जानन्नपि ''भ्रमप्रतीतिः मिथ्या''इति बुद्धौ विभावयन्नपि जनो नित्यभ्रान्तिम् इमां व्यावहारिकीं यथा न निराकर्तुं क्षमः तथैव पामरजनैः साकं तत्त्वज्ञानसम्पन्नोऽपि जनः स्वजीवभावं प्रपञ्चस्य सत्यरूपत्वं नानारूपत्वं व्यवहारे न अपलपितुम् अर्हः इति दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकसङ्गतिः अवगन्तव्या. प्रतीतिम् एनां त्रिगुणात्मिका सर्वजनमोहिनी 'प्रकृति'नामधेया माया उपजनयति. ''**सर्वं खल्विदं ब्रह्म**''(छन्दो.उप.३।१४।१) इति ''**वासुदेवः सर्वम्**'' (भग.गीता.७।१९) इति च श्रुतिस्मृत्युपलक्षितसर्वात्मविज्ञानेन अस्य बाधः. बाधे सत्यपि दग्धरज्जुप्रतीतिवद् बाधितानुवृत्या अत्र व्यवहारसिद्धिः.

श्रीमद्भागवते च अस्याः प्रकृतिकृतविकल्पानां ख्यातेः दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकरूपाणि इमानि निदर्शनानि अवलोकनीयानि ''**सएवेदं ससर्जाग्रे भगवनात्ममायया सदसद्रूपया चासौ गुणमय्यागुणो विभुः**''(१।२।३०), ''**यस्यावयवसंस्थानैः कल्पितो लोकविस्तरः**'' (१।३।३), ''**ययाहमेतत् सदसत्स्वमायया पश्ये मयि ब्रह्मणि कल्पिते परे**'' (१।५।२७), ''**स्वजीवमायां प्रकृतिं सिसृक्षतीम्**'' (१।१०।२२), ''**सा ता एतस्य सन्द्रष्टुः शक्तिः सदसदात्मिका 'माया'नाम महाभाग ययेदं निर्ममे जगद्, आबाधितोऽपि ह्याभासो यथावस्तुतया स्मृतो दुर्घटत्वाद् ऐन्द्रियकं तद्वदर्थविकल्पितम्**''

(७।१५।५८), ''तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपं स्वप्नाभमस्तधिषणं पुरुदुःखदुःखं त्वय्येव नित्यसुखबोधतनावनन्ते मायात उद्यदपि यत्सदिवावभाति-'' (१०।१४।२२), ''त्वन्मायया संवृतचेतसस्त्वां पश्यन्ति नाना न विपश्चितो ये'' (१०।२।२८), ''अहं पयोज्योतिरथानिलो नभो मात्राणि देवा मन इन्द्रियाणि कर्ता महानित्यखिलं चराचरं त्वय्यद्वितीये भगवन्नयं भ्रमः'' (१०।५७।३०).

अत्र त्रिगुणात्मिकया मायया कृता महत्तत्त्वाहङ्काराद्याः तदनु पञ्चमहाभूताद्याः विकल्पाः जगद्रूपेण अद्वयब्रह्मस्वरूपम् आच्छाद्य ख्यायन्ते, यथा उक्तं भगवतैव उद्धवम् उद्दिश्य ''ममाङ्ग माया गुणमय्यनेकधा विकल्पबुद्धींश्च गुणैर्विधत्ते'' (११।२२।३०).

अस्या अपवादोपायदिग्दर्शकाअपि श्लोकाः ''त्वय्यग्र आसीत् त्वयि मध्य आसीत् त्वय्यन्त आसीद् इदमात्मतन्त्रे त्वमादिरन्तो जगतोऽस्य मध्यं घटस्य मृत्स्नेव परः परस्मात्'' (८।६।१०), ''ब्रह्मैव भाति सदसच्च तयोः परं यत्'' (११।३।३८).

इत्यत्र ब्राह्मी दृष्टिः भ्रमापहारस्य कारणत्वेन निरूपिता. अपरत्र च ''एवं जिज्ञासयाऽपोह्या नानात्वभ्रममात्मनि, उपारमेत विरजं मनो मय्यर्प्य सर्वगे'' (११।११।२१), ''यावन्नानार्थधीः पुंसो न निवर्तेत युक्तिभिः, जागर्त्यपि स्वपन्नज्ञः स्वप्ने जागरणं यथा'' (११।१३।३०) इति रीत्या ''नेह नानास्ति किञ्चन'' (बृह.उप.४।४।१९) इति श्रुत्युपलक्षिता अद्वैतदृष्टिः अवलम्बनीया विपश्चिद्भिः इति राद्धान्तरहस्यम् आस्थेयम्.

दृष्टान्तसंग्रहोऽपि अत्र पूर्वोक्तरीत्या यथा ''ईक्षेत विभ्रममिदं मनसो विलासं, दृष्टं विनष्टमतिलोलमलातचक्रं, विज्ञानमेकमुरुधेव विभाति माया स्वप्नस्त्रिधा गुणविसर्गकृतो विकल्पः'' (११।१३।३४). अत्र दृष्टान्तद्वारेण

भ्रान्त्यपोहनोद्बोधः प्रदर्श्यते भगवता. यथा विवव्रुः श्रीधरस्वामिवर्याअपि

"इदं जगद् विभ्रमम् ईक्षेत. तत्र हेतवो मनोविजृम्भितत्वाद् दृष्टत्वाद् विनाशित्वात् च स्वप्नवद्, अतिचञ्चलत्वात् च अलातचक्रवत्. ननु भ्रमोऽपि निर्विषयः कथं स्यात्? तत्र आह 'विज्ञानम्' इति निगमनम्. तस्मात् त्रिधा यो अयं गुणपरिणामकृतो विकल्पो भेदः स माया इति."
(भाग.पुरा.भावा.दीपि.११।१३।३४).

एवञ्च, "**सोऽयं दीपोऽर्चिषां यद्वत् स्रोतसां तदिदं जलम्, सोऽयं पुमानिति नृणां मृषागीर्धीर्मृषायुषाम्**" (११।२२।२४) इत्यत्र, "**यथाम्भसा प्रचलता तरवोऽपि चलाइव, चक्षुषा भ्राम्यमाणेन दृश्यते भ्रमतीव भूः, यथा मनोरथधियो विषयानुभवो मृषा, स्वप्नदृष्टाश्च दाशार्ह तथा संसार आत्मनः**"(११।२२।५३-५४) इत्यत्र च, प्रथमे व्यावहारिकस्य शुद्धस्य द्वितीये प्रातिभासिकभ्रमसङ्कीर्णत्वेन व्यावहारिकभ्रमस्य जगद्रूपस्य बाधो अत्र समुपदर्शितः.

(३)भगवद्विमुखजनमोहिनी जीवकृतविकल्पवसना अविद्यैव दुरत्यया माया. अस्या मलावरणविक्षेपरूपा शक्तित्रयी. मलेन करणोपरोधः. सच विद्याकामकर्मजन्यो भोगवासनारूपो अन्तकरणस्य उपाधिविशेषः. श्रीमद्भागवते अस्य 'कषाय'-'मलाघ'-'किल्बिष'-'कर्मबन्धा'दिशब्दैः निर्देशो. यथा "**अविपक्वकषायाणां दुर्दर्शोऽहं कुयोगिनाम्**" (१।७।२२), "**धुनोत्यघं कौरव भक्तिभावतः**" (४।७।६१), "**त्रिःश्रुत्वैतत् पुमान् पुण्यं विधुनोत्यात्मनो मलम्**" (४।८।५) "**श्रुत्वा मुच्येत किल्बिषात्**" (८।२४।५९), "**सर्वपापैः प्रमुच्यते**" (१०।७५।५४), "**कर्मबन्धाद् विमुच्यते**" (१०।८१।४१), "**संश्रावयेत् संश्रृणुयादुतावुभौ तयोर्न कर्माशयसंसृतिर्भवेत्**" (१२।१०।४२).

केवलाद्वैते केवलम् आवरणविक्षेपरूपा अस्याः शक्तिद्वय्येव अभ्युपेता इह च शक्तित्रितयी इति प्रस्थानभेदेन सङ्गमनीयम्. आवरणविक्षेपयोरपि नैकत्र सङ्केताः इह उपलभ्यन्ते. दिङ्मात्रम् उदाहरणानि. यथा, "**यथा**

नभसि मेघौघो रेणुर्वा पार्थिवोऽनिले, एवं द्रष्टरि दृश्यत्वम् आरोपितमबुद्धिभिः'' (१।३।३१), ''**त्वन्मायया संवृतचेतसस्त्वां पश्यन्ति नाना न विपश्चितो ये''** (१०।२।२८) इत्यत्र आवरणशक्तिः उपदर्शिता. अन्यत्र च ''**यदर्थेन विनाऽमुष्य पुंस आत्मविपर्ययः प्रतीयत उपद्रष्टुः स्वशिरश्छेदनादिकः''** (३।७।१०), ''**रजस्तमोभ्यां यदपि विद्वान् विक्षिप्तधीः पुनः''** (११।१३।१२).

इत्येवमादौ विक्षिप्तशक्तिः इति अर्हति प्रतिपत्तिम्. अस्याः अविद्यारूपायाः मायायाः दृष्टान्ताः श्रीमद्भागवते रज्जुसर्प-मरीचितोय-गन्धर्वनगर-स्वप्नादयो अङ्गीकृताः. निदर्शनवाक्यानि च यथा ''**मायाविवेकविधुतिः स्रजिव अहिबुद्धिः''** (४।२२।३८), ''**गन्धर्वनगरम् उपसन्नम् इति मिथ्यादृष्टिः अनुपश्यति''** (५।१४।१०), ''**क्वचिद् विभ्रंशितस्मृतिः तयैव मरीचिकातोय-प्रायान् तानेव अभिधावति''** (५।१४।१०), ''**समविषममतीनां मतम् अनुसरसि यथा रज्जुखण्डः सर्पादिधियाम्''** (६।९।३७), ''**ज्ञानेन भूयोऽपि च तत् प्रलीयते रज्ज्वाम् अहेः भोगभवाभवौ यथा''** (१०।१४।२५), ''**तस्माद् इदं जगद् अशेषम् असत्स्वरूपं स्वप्नाभम् अस्तधिषणं पुरुदुःखदुःकम्''** (१०।१४।२२).

प्रतिशरीरं पृथक्पृथग् वर्तमानैव अविद्या भ्रमान् उत्पादयति पृथक्पृथग् वासनाश्रयत्वादिति अस्याः आध्यात्मिकत्वम्.

अयम् आशयः : त्रिगुणात्मिकया मायया ये भ्रमाः उत्पाद्यन्ते ते सार्वजनीनाः अर्थेन्द्रियस्वरूपोद्भाविताः अथ चैतेषां यावदुपाधिसत्त्वं प्रतीयमानत्वं दृशा न बाधो नवा अनैकान्तिकत्वम्. बाधस्तु विमर्शेनैव उपाधिनाशेन वा इति. दृष्टान्ते ''नीलं गगनम्'' इति ''घटाकाशो अयम्'' ''अलातचक्रम् इदम्'' ''चन्द्रद्वयं भाति'' इति प्रतीतिः यावदर्थेन्द्रिययोः विप्रकृष्टत्वपरिच्छेदग्रहणासामर्थ्यपित्तादिदोषतिर्यक्त्वरूपोपाधयः तावद् न निराकर्तुं शक्या, बुद्ध्यातु ''एतद् न सद्'' इति विमर्शएव भ्रमाद्यपहारस्य कारणत्वेन उपगच्छति.

दार्ष्टान्तिकेच यावदिन्द्रियादियुक्तशरीरत्वं तावद् ''घटोऽयम्-पटोऽयं-देवदत्तोऽयं-विष्णुमित्रश्च एष'' इति नानात्वं सर्वस्यापि आबालवृद्धस्य प्रतीयतएव, तत्त्वज्ञानेन च तत्त्वतो अस्य बाधेऽपि दग्धरज्जुवद् बाधितानुवृत्तिरपि प्रागेव प्रत्यपीपदाम. इह पुनः आध्यात्मिके प्रातिभासिकभ्रमप्रसङ्गे प्रतिशरीरभिन्नं व्यष्टिमनएव शुक्त्यादौ रज्ज्वादौ वा स्ववासनानुगुणं रजतादीनां भुजङ्गादीनां वा विकल्पान् आरोपयति, चाकचक्यसर्पिलाकृतिप्रभृतयो अधिष्ठानगुणाः घर्मान्धकारादयः च इन्द्रियोपरोधकरोपाधयः च सहकारित्वेन उपतिष्ठन्ते. विकल्पानाम् अनैकान्तिकत्वे भ्रमप्रतीतीनामपि अत्र अनैकान्तिकत्वं यथा रज्जौ घनान्धकारे सर्पिलाकृतौ निपतिते सति कश्चित् तत्र स्ववासनावशात् सर्पम् अन्यस्तु धारा-माला-भूविवरादीन् पश्यति. कोऽपि अन्यश्च सुप्तभुजङ्गं ''रज्जुः एषा'' ''स्रग् इयम्'' इत्यपि क्वचिद् द्रष्टुम् अर्हति इति (''यथोरगं सुप्तमबुद्धिरज्जुधीः'' भाग.पुरा.१०।६।८). न भ्रान्तिः अत्र सार्वजनीना. दार्ष्टान्तिके अत्र रागद्वेषवशाद् अहं-ममेति अभिमतिः, सुखदुःखादीनि द्वन्द्वानि च अनाद्याविद्याजन्या विकल्पाएव ख्यायन्ते, यथोक्तम् आकरे **''अविद्यया मनसा कल्पितास्ते''** (५।१२।९), **''मनएव मनुष्यस्य पूर्वरूपाणि शंसति, अदृष्टम् अश्रुतं चात्र क्वचिन् मनसि दृश्यते, यथा तथा अनुमन्तव्यं देशकालक्रियाश्रयं, सर्वे क्रमानुरोधेन मनसीन्द्रियगोचराः, आयान्ति वर्गशो यान्ति सर्वे समनसो जनाः... नाहं ममेति भावोऽयं पुरुषे व्यवधीयते, यावद्बुद्धिमनोक्षार्थगुणव्यूहो ह्यनादिमान्... मनएव मनुष्येन्द्र भूतानां भवभावनम्''** (४।२९।६६-६८,७०,७७) **''अविद्यमानोऽप्यवभाति हि द्वयोर् ध्यातुर्धिया स्वप्नमनोरथौ यथा, तत्कर्मसङ्कल्पविकल्पकं मनो बुधो निरुन्ध्याद् अभयं ततः स्याद्''** (११।२।३८), **''एवं जिज्ञासयाऽपोह्य नानात्वभ्रमम् आत्मनि, उपारमेत विरजं मनोमय्यर्प्य सर्वगे''** (११।११।२१), **'' 'अहम्'इति अन्यथाबुद्धिः प्रमत्तस्य यथा हृदि उत्सर्पति रजो घोरं ततो वैकारिकं मनः''** (११।१३।९), **''यावन् नानार्थधीः पुंसो न निवर्तेत युक्तिभिः, जागर्त्यपि स्वपन्नज्ञः स्वप्ने जागरणं यथा''** (११।१३।३०), **''यदर्पितं तद्विकल्पे इन्द्रियैः परिधावति, रजस्वलं चासन्निष्ठं चित्तं विद्धि विपर्ययम्''** (११।१९।२६).

ननु एवं सति सर्वस्यापि स्वप्नतुल्यत्वे विज्ञानवादिबौद्धादिमतएव कथं न अयं समन्वेतु भागवतानाम् अभिमतो विकल्पवाद इति चेन् मा एवं, शून्यालम्बनैः विज्ञानवादिभिः उपपादितैः विकल्पैः सह विज्ञानातिरिक्त-विज्ञेयस्वरूपस्य प्रत्यगात्मनः स्वीकाराद् अत्र अद्वैतवेदान्तपक्षावलम्बिनि भागवतराद्धान्ते स्वस्मिन् साक्षिचैतन्ये मायाशबलतया उद्भावितानां विकल्पानाम् अत्यन्तभेदात्. एवम् अत्र विकल्पानां मनःकल्पितत्वेऽपि केवलात्मरूपाधिष्ठाने अध्यस्तत्वाद् विज्ञानवादिमतसाम्यम् अत्र न युज्यते. यथा उक्तं सिद्धान्तग्रन्थेऽपि **''एतावानात्मसम्मोहो यद्विकल्पस्तु केवले आत्मन्नृते स्वम् आत्मानम् अवलम्बो न यस्य हि, यन्नामाकृतिभिः ग्राह्यं पञ्चवर्णम् अबाधितं, व्यर्थेनापि अर्थवादोऽयं द्वयं पण्डितमानिनाम्''** (भाग.पुरा.११।२८।-३६-३७). श्लोकौ एतौ विशदयाञ्चक्रुः श्रीधरस्वामिनः **''केवले अभिन्ने आत्मन्नात्मनि विकल्प इति यद् 'एतावान्'=सर्वोऽपि मनसः 'सम्मोहो'=भ्रमो. यतः स्वात्मानम् 'ऋते'=विना यस्य विकल्पस्य 'अवलम्बः'=आश्रयो नास्ति, रजतभ्रमस्येव शुक्तिं विना''** (भावा.दीपि.) इति.

अत्र प्रक्रिया केवलाद्वैतसम्मता यथा आहुः, श्रीनृसिंहाश्रमस्वामिनः —

> **''दोषदूषितनयनादिना शुक्तेः इदमंशादेः सम्बन्धे सति अन्तःकरणस्य विषयदेशव्यापिनि इदमाकारा वृत्तिः जायते नतु शुक्तित्वाकारा दोषेण प्रतिबन्धात्. ततश्च इदमंशावच्छिन्न-विषयचैतन्यम् अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्येन एकोपाधिसम्बन्धाद् अभिन्नं प्रकाशते.''**
>
> (   ).

श्रीमधुसूदनसरस्वतीमहाभागाअपि **''अधिष्ठानांशे अन्तःकरणवृत्तिः अध्यस्तांशे च अविद्यावृत्तिः''** (   ) इति अभ्यूचुः.

वयन्तु अत्र प्रस्थानभेदानुरोधेन पुनः इत्थं ब्रूमः : पूर्वोक्तायाः अविद्यायाः मलाख्यया शक्त्या मनसि रजतवासना सूक्ष्मा अन्यवासनाभिः

समं विकल्परूपेण स्थितिं लभते. शुक्तिरजतभ्रमभाने तदनुरोधेन आवरणाख्या शक्तिः शुक्तिस्वरूपम् आच्छाद्य व्यवष्ठिते. तदनु तृतीया विक्षेपशक्तिः तत्र रजतविकल्पम् आधत्ते इति केवलद्वैताभिमतवृत्तिव्यापित्वक्रमाद् मनोगतरजतमेव इदन्त्वस्य निर्विकल्पस्य विशेषणीभूता ख्यायत इति सम्प्रधार्यं सम्प्रदायविद्भिः.

इयमेव श्रीमद्भागवते क्वचिद् आत्मख्यातित्वेनापि उदीर्यते "**शोकमोहौ सुखं दुःखं देहापत्तिश्च मायया स्वप्नो यथा आत्मनः ख्यातिः संसृतिर्नतु वास्तवी**" (११।११।२). अत्र 'आत्म'पदेन सौगताभिमतविज्ञानं न अभिप्रेयत इति पूर्वमेव उक्तम्. तस्मान् मनो विकल्पाएव स्वीकरणीयाः.

अविद्याकृत-विकल्पख्यातेः एतस्याः अपवादस्तु भक्त्यान्वित-तत्त्वज्ञानेन सर्वात्मज्ञानपरिपुष्ट्या भक्त्या वा. यथा उक्तं तत्रैव "**यथा पुत्राच्च वित्ताच्च पृथङ् मर्त्यः प्रतीयते, अप्यात्मत्वेन अभिमताद् देहादेः पुरुषः तथा, यथा उल्मुकाद् विस्फुलिङ्गाद् धूमाद् वापि स्वसम्भवात्, अपि आत्मत्वेन अभिमताद् यथा अग्निः पृथग् उल्मुकाद्, भूतेन्द्रियान्तःकरणात् प्रधानाज् 'जीव'सञ्ज्ञिताद् आत्मा तथा पृथग् द्रष्टा भगवान् 'ब्रह्म'सञ्ज्ञितः**" (३।२८।३७ - ४१), "**अतस्तदपवादार्थं भज सर्वात्मना हरिं पश्यन् तदात्मकं विश्वं स्थित्युत्पत्त्यप्यया यतः**" (४।२९।७९).

विकल्पस्वरूपं भेदाः च :

श्रीमद्भागवतप्रस्थाने 'विकल्प'शब्देन किम् अभिप्रेयते? तस्य किं स्वरूपं? कति च भेदाः? इत्यपि निश्चेतव्यम्. श्रीमद्भागवतं तिलकयद्भिः विविधैरपि वेदान्तवादिभिः मिथः सिद्धान्तभेदेऽपि विकल्पतात्पर्यावकल्पने प्रायश एकत्वं प्रादर्शि.

तद् यथा : "**ममाङ्गमाया गुणमय्यनेकधा विकल्पबुद्धींश्च गुणैर्विधत्ते**" (११।२२।३०) इति भागवतपद्यस्य व्याख्याने

१. "**विकल्पो अत्यन्त भेदएव**" इति श्रीधरस्वामिनः.

२.''**विकल्पो भेदएव इति अर्थः**'' इति श्रीवीरराघवः.

३.''**विकल्प इति मिथ्याज्ञानकृत**'' इति श्रीविजयध्वजः.

४.''**विकल्पो भेदएव इति अर्थः**'' इति श्रीसुदर्शनसूरिः.

५.''**विकल्पो भेदएव**'' इति श्रीशुकदेवः.

६''**विकल्पो भेदः**'' इति श्रीविश्वनाथचक्रवर्ती.

७.''**विकल्पं भेदम्**'' इति श्रीगङ्गासहायः.

८.''**विकल्पः तयोः अत्यन्तभेदः**'' इति गोस्वामिश्रीगिरिधरलालः.

अयञ्च भेदात्मको विकल्पो अवस्तुभूतो भ्रमरूपएव. यथाहि मूलग्रन्थे ''**अवस्तुत्वाद् विकल्पस्य भावाद्वैतं तद् उच्यते**'' (भाग.पुरा.७।१५।६३) ''**जह्याद् वैकल्पिकं भ्रमम्**'' (तत्रैव ११।२४।१) ''**एवमन्वीक्षमाणस्य कथं वैकल्पिको भ्रमः**'' (११।२४।२८).

अथ भेदघटकद्वयी किं स्वरूपेति आह ''**प्रकृतिः पुरषश्चेति विकल्पः पुरुषर्षभ**'' (११।२२।२९) इत्थम् 'अहं'पदवाच्ये विषयिणि इदन्त्वकल्पनैव विकल्पाख्यो भ्रमः तस्य ''**यत्सामान्यविशेषाभ्याम् उपलभ्येत स भ्रमः**'' (१२।४।२५) इति सामान्यलक्षणत्वात्. अत्राहुः श्रीधरस्वामिपादाः ''**सामान्यं कारणं विशेषं कार्यम्. तद्रूपेण अन्योन्यापाश्रयात् परस्परापेक्षत्वेन निरूपणासहत्वाद् इति अर्थः.**''

तदिदं विशदीकरोति विश्वनाथचक्रवर्त्यपि सारर्थदर्शिन्याम्

> ''**सामान्यं कारणं विशेषं कार्यं, ताभ्यां यद् उपलभ्यते स भ्रमः कुतः? अन्योन्यापाश्रयात्. परस्परापेक्षत्वेन निरूपणासहत्वाद् इति अर्थः. ... यथा रज्जुरेव अज्ञानेन सर्पत्वेन विवर्तते तत्र रज्जुः कारणं सर्पः कार्यम्. सतु मिथ्यैव. तथैव सामान्यं ब्रह्मैव अज्ञानेन जगद्रूपतया विवृत्तम्. तत्र जगतः कार्यस्य अभावे तदपेक्षतया**

सिद्धं ब्रह्मणः कुतः कारणत्वम्? इति''.

एवं भेदाअपि, यथा ''**यद् नामाकृतिभिः ग्राह्यं पञ्चवर्णम् अबाधितम्**'' (११।१८।३७) इति पूर्वोद्धृतभगवद्वचनाद् अस्य भेदानां नामा-ऽऽकृति - द्रव्य - गुण - क्रियारूपो पञ्चात्मकः प्रत्ययो व्यवतिष्ठते. वाक्ये अस्मिन् 'नामाकृतिभिः'इति बहुवचनग्रहणाद् अन्यस्मिन् प्रसङ्गे च तत्रैव इतरेषां द्रव्यज्ञानक्रियारूपभेदानामपि नामग्राहपूर्वकं सङ्ग्रहणात्. तच्च यथा ''**ध्यानेनेत्थं सुतीव्रेण युञ्जतो योगिनो मनः, संयास्यत्याशु निर्वाणं द्रव्यज्ञानक्रियाभ्रमः**'' (भाग.पुरा.११।१४।४६). एतदेव सनिदर्शनं विशिनष्टि श्रीगङ्गासहायः ''द्रव्यभ्रमो देहादौ अहम् इति, ज्ञानभ्रमो ''अहं जानामि''इति, क्रियाभ्रमः ''अहं करोमि''इति. देहेन्द्रियान्तःकरणाध्यासलक्षणो दृश्यद्रष्टृदर्शनरूपो वा भ्रमः'' (अन्वि.प्रका.). अत्र 'ज्ञानम्'इति पदेन ''अहं जानामि'' इत्याकारकविशेषप्रत्यवमर्शात्मको न एकेषां द्रव्याणां मिथो व्यावर्तकः च गुणएव ग्राह्यः, तस्यैव इन्द्रियपञ्चकेन ग्रहणौचित्यादिति न भ्रमितव्यम्. एतदेव दृढयति स्वामिपादानां वाचोयुक्तिरपि श्रीमद्भागवतभावार्थदीपिकायाम् एकादशस्कन्धस्य तृतीयेऽध्याये त्रिंशत्तमस्य श्लोकस्य व्याख्याने :

> **''सदेव ज्ञानम् इन्द्रियबलेन विविधं कल्पितं नीलाद्याकारवृत्तयएव जायन्ते नश्यन्ति च इति. 'नाम'इति शब्दविकल्पः. अस्यापि शब्दातीते अद्वयब्रह्मविज्ञाने प्रतिषेधो यथा ''एतावान् सर्ववेदार्थः शब्द आस्थाय मां भिदाम्, मायामात्रम् अनूद्य अन्ते प्रतिषिध्य प्रसीदति.''**
>
> (११।२१।४३).

जातिः इति आकृतीरूपापरनामधेयः प्रत्ययविशेषः. सापि न कल्पनाद् अतिरिच्यते, मनोमूलत्वात्. दृष्टान्ते ''शुक्तौ इदं रजतम्'' इति प्रतीतौ 'रजतम्'इति नामजातिद्रव्यगुणक्रियेति पञ्चविकल्पसमुच्चयात्मिका अनाद्याविद्यासंस्काररूपा प्रतिभासवृत्तिरेव अधिष्ठानरूपिण्याम् अन्तःकरणकरणवृत्तौ व्यावहारिक्यां समुदेति. तद् यथा ''रजतमिति वर्णानुपूर्विका सञ्ज्ञा नामविकल्पो

रजतत्वम् इति जातिविकल्पः. रजतत्वविशिष्टेदं पुरोवर्ति रजतशकलम् इति द्रव्यविकल्पः. व्यृद्धं ''समृद्धिमुपनेष्यति माम्'' इति क्रियाविकल्पः. समेषां च तादात्म्यादेव रजतभानम्.

श्रीमद्भागवतस्य वेदस्तुतौ दृश्यते अस्य विकल्पवादस्य समाहारः. तद् यथा ''**न यदिदम् अग्र आस न भविष्यद् अतो निधनाद् अनुमितम् अन्तरा त्वयि विभाति मृषा एकरसे अत उपमीयते द्रविणजातिविकल्पपथैर् विततमनोविलासमृतमिति अवयन्ति अबुधाः**'' (१०।८७।३७). इत्थं प्रत्यगात्मरूपं परब्रह्मैव निर्विकल्पं वस्तु अखण्डज्ञानस्वरूपत्वात्. नामजात्यादयो भेदविकल्पाः अज्ञानोद्भूतान्तःकरणस्यैव विलासाः वृत्तिविशेषाः.

तत्र न तावद् 'विषयो'नाम वास्तवो अस्ति किन्तु मनोविलासमात्रम् इति एकादशस्कन्धे द्वितीयाध्याये अष्टात्रिंशत्तमे पद्ये स्वामिवर्याणाम् उक्तव्याख्यानात्. एवम् अद्वयात्मनि तत्त्वतो विकल्पे अनुपपन्नेऽपि अविद्यया प्रतिभासमाने पूर्वपूर्वारोपसादृश्यात् सएव भ्रमः. सच तावदेव यावद् अद्वयज्ञानाविष्कृत्या न अज्ञाननिवृत्तिः इति सिद्धान्तस्य हार्दम्. ननु एवं सर्वमिथ्यात्वे शास्त्रस्यापि विधिनिषेधकता कथं न स्याद् इति समादधति सप्तमस्कन्धे स्वयं भागवतकाराः ''**स्यात् सादृश्यभ्रमः तावद् विकल्पे सति वस्तुनो जाग्रत्स्वापौ यथा स्वप्ने तथा विधिनिषेधता**'' (७।१५।६१). अयम् आशय : यथा स्वप्नमध्येऽपि क्वचिज् जाग्रत्स्वापौ अनुभूयेते, तत्र स्वप्नत्वे सति तत्त्वतो मिथ्याऽपि तत्रत्य जाग्रद्व्यवहारएव अर्थक्रियाकारी न स्वाप्नः तद्वद् अत्रापि सर्वप्रपञ्चस्य विकल्पकत्वे शास्त्रगुर्वादीनां विकल्पा अर्थक्रियाकारित्वाद् व्यावहारिक-याथार्थ्यम् अवलम्बन्ते इति अवधेयम्. ''**विकल्पा व्यवहारमेव आलम्बेरन् न परमार्थं तदपि अन्धपरम्परयेव इष्टम्**'' इति वेदस्तुतेः षट्त्रिंशत्तमं पद्यमपि निजगाद''**व्यवहृतये विकल्प इषितो अन्धपरम्परया**'' (१०।८७।३६) इति.

अत्रच भावार्थदीपिका :

'' **'व्यवहारार्थं'=क्रियार्थं 'विकल्पो'=भ्रमः 'इषितः'=**

इष्टएव, कूटकार्षापणादिनाऽपि क्वचिद् व्यवहारदर्शनात्. ननु एकत्र सतो अन्यत्रारोपो भ्रमः प्रसिद्धो अत्यन्तासत्त्वे कथं प्रपञ्चो भ्रमः स्यात्? सत्त्वे वा न अद्वैतसिद्धिः. उक्तञ्च भट्टैः *'अध्यस्ते खपुष्पत्वम् असत् कथम् अवस्तुनि प्रज्ञातगुणसत्ताकम् अध्यारोप्येत वा न वा'* इति. 'न' इति आह अन्धपरम्परया इति... अयं भावः : संस्कारजन्यो भ्रमः संस्कारसिद्धये पूर्वप्रतीतिमात्रम् अपेक्षते न वस्तुतत्त्वं, प्रतीतौ सत्यां वस्तुसत्त्वाभावेन ब्रह्मव्यतिरेकादर्शनात्. अतो अनादित्वात् पूर्वभ्रमदृष्टस्य उत्तरोत्तर आरोपो भविष्यति. अन्धपरम्परान्यायेन व्यवहारः सेत्स्यतीति अप्रयोजको हेतुः इति.''

(भावा.दीपि.तत्रैव).

इत्थम् अत्र विकल्पपदार्थो व्याख्यातः. यत्तु ''**शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः**'' (पा.यो.सू.१।९) इति सूत्रयाञ्चकार भगवान् पतञ्जलिः तदपि श्रीमद्भागवतोक्तविकल्पपदार्थाद् न तत्त्वतो भिद्यते, तस्यापि अनिर्वचनीयशरीर-मात्रे भ्रमएव पर्यवसायित्वाद् वस्तुशून्यत्वेऽपि शब्दज्ञानमाहात्म्यनिबन्धनव्यवहार-मात्रत्वप्रतिपादितत्त्वात् च. यथा आह तत्रैव भाष्ये भगवान् व्यासः ''**स न प्रमाणोपारोही न विपर्ययारोही च**'' (यो.सू.व्या.भा.१।९). इदमेव विवृण्वन् आह श्रीवाचस्पतिमिश्रोऽपि

> ''**क्वचिद् अभेदे भेदम् आरोपयति क्वचित् पुनः भिन्नानाम् अभेदम्. ततो भेदस्य अभेदस्य च वस्तुतो अभावात् तद् आभासो विकल्पो न प्रमाणं नापि विपर्ययो व्यवहारविसंवादाद् इति.**''

(तत्रैव तत्त्ववैशारदी).

तथाच अत्र भिक्षुः ''**यथार्थशब्देन यथार्थज्ञानेन च यादृशो व्यवहारो भवति शब्दज्ञानरूपः तादृशएव व्यवहारो विकल्पादपि दृश्यते.**'' (तत्रैव योगवार्तिके).

ननु योगिनां राद्धान्ते खपुष्प - शशशृङ्गादिशब्दश्रवणानन्तरोत्थ-प्रत्ययानामेव विकल्पे अन्तर्निविष्टत्वाद् असद्रूपमिथ्याज्ञानमेव अस्य स्वरूपम् इति चेन् न, तत्रैव वार्तिके, मिथ्याज्ञानमध्ये अन्तर्निवेशिताद् वैशेषिकाभ्युपगताहार्यज्ञानाद् अस्य वैलक्षण्यप्रतिपादनात्. तद् यथा

> **''विकल्पप्रत्ययास्तु वैशेषिकैः आहार्यज्ञानविशेषतयैव एष्टव्याएव. विशेषस्तु तैः मिथ्याज्ञानमध्ये प्रवेश्यन्ते. अस्माभिस्तु सविकल्पनिर्विकल्परूपाभ्यां श्रुतिसिद्धयोगविभागार्थं पृथङ् निर्दिश्यन्त इति.''**
>
> (तत्रैव योगवर्तिके).

तथापि राद्धान्तभेदाद् अत्रत्यो विकल्पपदार्थो योगाभिमताद् विकल्पाद् आपाततः किञ्चिद् व्यतिरिच्यते इत्यपि न न शक्यस्वीकरणम्.

वस्तुतः इन्द्रियादिभिः यज्जागतिकं ज्ञानम् उपलभ्यते सामान्यतः प्रमा इति व्यवहृतं तदपि औपाधिकं प्रतिभासमात्रमेव शक्तिमत्काचादिघटितोपने-त्रोपहितचक्षुषा रूपस्य सुस्पष्टत्वाद् आधुनिकदूरदर्शनयन्त्रादिभिः दूरस्थरूपस्य ध्वनेः च अनेकत्रप्रतिबिम्बितत्वात् च. इत्थम् इन्द्रियादीनां यौगिकादिशक्तिभिः योग्यतासम्पादनाद् अतिभोगरागद्वेषादिभिः च तस्य उपमर्दनाद् वा जागतिकवस्तूनां स्वरूपेऽपि उच्चावचता न निरवकाशा. अतएव अस्मदादीनां प्रत्यक्षाद् योगिनां प्रत्यक्षं भिद्यते. इत्थम् अधिकारिभेदेन इन्द्रियद्वारोपगतप्रमात्वस्यापि औपाधिकत्वमेव आयाति, निरुपाधिकी प्रमा च अद्वयज्ञानं स्वरूपावगतिरेव इति. यथा चित्रे तुरगादिप्रतीतिः दर्पणे मुखप्रतीतिः दूरदर्शनस्य काचादिघटितदृश्यपटले दूरस्थवस्तूनां रूपप्रतीतिः ध्वनिप्रतीतिः च न सद् न असद् इति वक्तुं योग्या तद्विलक्षणत्वात् सातु अनिर्वचनीयैव तथा अस्य मायादर्पणगता एकस्य अनेकत्वप्रतीतिरपि अनिर्वचनीयैव **''चिदवसानं जगदिति''** (पाठभेदेन ''चिदवसानो भोगः''१।१४०) साङ्ख्यसूत्रप्रामाण्याद् दृष्टानुभूतप्रपञ्चजातस्य च ज्ञानमात्रस्वरूपे प्रत्यगात्मन्येव पर्यवसायित्वाद् इति विकल्पख्यातेरपि अनिर्वचनीयत्वं न निराकर्त्तुम् उचितम्.

ननु एवं सति अद्वैतवेदान्तिभिः उपस्कृताया अनिर्वचनीयख्यातेः अत्र को विशेषः, तदभावे च कथं विकल्पख्यातिः इति अश्रुतपूर्वसञ्ज्ञान्तरमात्रकरणस्य अयम् अभिनिवेशः चेत्, श्रूयताम्, अस्ति तावद् विशेषः, सञ्ज्ञान्तरमात्रकरणेऽपि क्वचिद् अर्थावगमसामार्थ्यात्. आब्रह्मस्तम्बोपलक्षितस्य ब्रह्मणि अध्यस्तस्य प्रपञ्चस्य अनिर्वचनीयत्वे उररीकृतेऽपि नामजात्यादिविकल्पपञ्चकस्य प्रत्यभिज्ञानादेव अत्र मिथ्यात्वस्य अभ्युपगमः शक्यइति अनुक्तोपालम्भना नः प्रमितिः. अपिच शुक्तौ 'रजतम्' इति भ्रमे रजतं न सद् अनन्तरबाध्यत्वाद् नापि असत्, तदात्वे भासमानत्वाद् इति उभयविलक्षणमेव ख्यायते. इयम् अनिर्वचनीयख्यातिः, रजतं न नामजात्यादिविकल्पाद् अन्यत् किमपि वस्तु इति विकल्पख्यातिः. विकल्पश्च अन्तःकरणवृत्तिविशेषो व्यवहारे सत् परमार्थेतु असद् अन्तःकरणवृत्तेऽपि तत्त्वतो असत्त्वाद् इति प्रक्रियाभेदः. इदमेव उक्तं सप्तमे ''**विकल्पं जुहुयात् चित्तौ तां मनसि अर्थविभ्रमे, मनो वैकारिके हुत्वा तद् मायायां जुहोत्यनु, आत्मानुभूतौ तां मायां जुहुयात् सत्यदृङ्मुनिः**'' (७।१३।४३ - ४४). यत्तु आधुनिके छायाचित्रनिष्पादके यन्त्रे मनोबुद्ध्यभावादपि वस्तूनां निष्पत्तिसम्भवाद् जागतिकानाम् अर्थानां कल्पनामात्रत्वम् इति मेधावी कश्चिद् आहः (द्रष्टव्य, गोस्वामिश्रीश्याममनोहरकृतं विमर्शपत्रम्) तदपि न समाधानपराङ्मुखम्. अस्माभिः जगद्विकल्पानां व्यावहारिकाणां नित्यभ्रमत्वेनैव अङ्गीकाराद् न प्रातिभासिक(त्वं!) तद् व्यष्टिमनोमात्र(त्रा!)कल्पितत्वात्. छायाचित्रनिष्पादकं यन्त्रमपि न जातु ''शुक्तौ इदं रजतम्'' इति भ्रान्तस्य अनुगुणं छायाचित्रं निष्पादयितुं प्रभवेद्. अधिष्ठानभूते रज्जौ भ्रान्तजनसम्प्रयुक्तम् अध्यस्तस्य भुजङ्गस्य वा दर्शनं कारयेद् इति सर्वम् अनाकुलम्.

इत्थं प्रमाणपुरस्सरं यथामति श्रीमद्भागवते विकल्पख्यातिः उपकल्प्य प्रदर्शिता अस्माभिः विद्वज्जनविनोदाय शास्त्रानुशीलनोत्थस्वमनःप्रमोदाय इति दिक्.



संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गो. श्या. म.

अथ श्रीमद्भागवतमहापुराणमपि स्वसिद्धान्तस्य प्रमाणपरमत्वेन अभ्युपगच्छतां तत्र-तत्र तस्यैव विप्रकीर्णवचनजातान् पुरस्कुर्वतां श्रुतिस्मृतिसूत्रपुराणविरुद्धं जगन्मिथ्यात्वं निर्विशेषाद्वयवादं च स्वीकुर्वतां विकल्पख्यातिवादिनां श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमहाभागानाम् अभिमतां तामेतां विकल्पख्यातिं वयमपि स्वतर्कनिकषोपल आधाय निष्कर्षफलताम् आनयामः इति अस्माकमप्यौपक्रमिकी ''प्रतिमुखस्य यथामुखश्री''न्यायानुरोधिनी विभावना! किञ्च 'अनिर्वचनीयख्यातिः'-'विकल्पख्यातिः' इति यदि नाम्नोरेव भेदो न वस्तुनीति चेद् नाम्नाञ्च मनःकल्पितविकल्परूपत्वेनैव अभिमतत्वाद् विकल्पख्यातेः अनिर्वचनीयत्वं वा मनःकल्पितविकल्परूपत्वं वा इति येषामियं मनःकल्पना तएव श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमहाभागाः कल्पयितुं समर्थाः केचान्ये तेभ्यो व्यतिरिक्ताः इह प्रभवेयुः!

तत्र यदेभिरुक्तं—

> ''शुक्तिरजतादिभ्रमव्याख्याने चक्षुःशुक्तिसंयोगे प्रथमं मनसा तस्य 'इदम्' इति सामान्यं ज्ञानं, तदनु सत्त्वादिगुणसहितया बुद्ध्या तारतम्येन अनेकप्रकारकं ज्ञानं संशय-प्रमाद्यात्मकम् इति प्रत्यक्षप्रक्रियैव न साधीयसी, प्रमाणाभावात् 'सङ्कल्पविकल्पात्मकं मनो अध्यवसायात्मिका बुद्धिः' इति तयोः लक्षणयोः च सार्वजनीनत्वात्. उक्तञ्च श्रीमद्भागवतेऽपि [१]''वैकारिकाद् विकुर्वाणा मनस्तत्त्वम् अजायत यत्सङ्कल्पविकल्पाभ्यां वर्तते कामसम्भवः', [२]'मनएव मनुष्यस्य पूर्वरूपाणि शंसति', [३]'अविद्यया मनसा कल्पितास्ते', [४]''तत्कर्मसङ्कल्पविकल्पकं मनो', [५]''रजोयुक्तस्य मनसः सङ्कल्पः सविकल्पकः, ततः कामो गुणध्यानाद् दुःसहःस्याद्धि दुर्मतेः' .''

इति.

अत्र भावार्थदीपिकाकृतः श्रीश्रीधरस्वामिनो मताद् श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमहाभागानां

मतं परमार्थतो भिन्नं वा व्यवहारतो अभिन्नं वा इत्युभयोः पक्षयोः अनिर्वचनीयवादएव श्रेयसे अवलम्बनीयः इति मत्वापि व्यवहारे भेदो न निराकरणीयइति तमेव साधयामः.

तथाहि [१]**''वैकारिकाद्विकुर्वाणान्मनस्तत्त्वमजायत, यत्सङ्कल्पविकल्पाभ्यां वर्तते कामसम्भवः, यद्विदुर्ह्यनिरुद्धाख्यं हृषीकाणामधीश्वरं... तैजसात्तु विकुर्वाणाद् बुद्धितत्त्वमभूत्सति, द्रव्यस्फुरविज्ञानमिन्द्रियाणामनुग्रहः, संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर्लक्षणं वृत्तितः पृथग्'' — '' 'संकल्पः'=चिन्तनं 'विकल्पो'=विशेषचिन्तनं, यस्य मनसः संकल्पविकल्पाभ्यां कामसम्भवो वर्ततइति कामरूपा वृत्तिः लक्षणत्वेन उक्ता... 'द्रव्यस्फुरणरूपं विज्ञानम्'इति चित्तव्यावृत्त्यर्थम् उक्तम्. 'इन्द्रियाणामनुग्रहः'(बुद्धिलक्षणन्तु) इति *सविकल्पज्ञाने* 'हृषीकाणामधीश्वरम्'(मनोलक्षणन्तु) इति यद् उक्तं तत्तु *निर्विकल्पज्ञाने* द्रव्यस्फुरणस्यैव प्रपञ्चः संशयादिः विपर्यासो मिथ्याज्ञानम्''** (भाग.श्रीध.३।२६।२७-३०) इतिहि जागरुकेऽपि श्रीधरस्वामिव्याख्याने मनसो निर्विकल्पज्ञानहेतुत्वस्य निराकरणं, बुद्धेरपि विकल्पात्मक-मिथ्याज्ञानहेतुत्वस्य निराकरणं च न स्वारूढशाखोच्छेदनम् अतिवर्तते!

[२]**''श्रद्धत्स्वाननुभूतोऽर्थो न मनः स्प्रष्टुमर्हति, मनएव मनुष्यस्य पूर्वरूपाणि शंसति, अदृष्टमश्रुतं चात्र क्वचिन्मनसि दृश्यते यथा तथानुमन्तव्यं देशकालक्रियाश्रयम्-''** (भाग.पुरा.४।२९।६५-६७) इति चतुर्थस्कन्धीयवचनस्य भावार्थदीपिकायास्तु पूर्वापरानुसन्धानपूर्वके विमर्शे क्रियमाणे न तावद् अननुभूतार्थविषयिणी संकल्पविकल्पात्मिका मनोवृत्तिः क्वचित् सम्भवति अनुभूतार्थविषयिणीतु पुनः संशयविपर्यासनिश्चयस्मृतिरूपाभिः बुद्धिवृत्तिभिः मनःसहकारिणीभिरेव जायमाना सहकारिकारणाभावेतु न संकल्पविकल्पात्मकज्ञानजननाय अलमिति घट्टकुट्यां प्रभातः! अदृष्टाश्रुतविकल्पानान्तु मनसा दर्शनमपि न मनआश्रितं प्रत्युत (विकल्पख्यातेरेव मनोविकल्पैकरूपतासाधकं खलु) देशकालाश्रितमितीह 'श्रद्धत्स्व'इति उपदिशति श्रीमद्भागवतम्. कुतस्तु खलु तत्पराङ्मुखाः मिश्रमहाभागाः नेह श्रद्दधति इति ज्ञातुं न पारयामः! ततश्च यइमे धीमन्तो तत्र भवन्तः स्वोद्धृतवचनाभिप्रायमपि नावधारयितुं शक्नुवन्ति दूरतरं तेषु परोक्तवचनाभिसन्धानावधारणप्रत्याशा!

यत्पुनः [३]**''अविद्यया मनसा कल्पितास्ते''** (भाग.पुरा.५।१२।९) इत्यस्मिन्

वचनोदाहरणे विकल्पानां या मनःकल्पितत्वसाधनदुराशा सातु श्रीधर्या सर्वथैवापहतापि पुनः बाधितार्थानुवृत्तिमिव कुतोऽनुसरति इति महत् चित्रम्! तथाहि श्रीधरी "**परमाणवः तर्हि सत्याः स्युः तत्राह ते मनसा कार्यानुपपत्त्या वादिभिः कल्पिताः**" (भाग.भावा.५।१२।९) ततश्च नेह नामजात्यादिविकल्पानां विषये मनःकल्पितत्वकल्पनायाः लेशतोऽपि अवकाशो वर्तते, यदि श्रीश्रीधरस्वामिनः प्रामाण्यमविकल्पितं चेत्!

४"**तत्कर्म सङ्कल्पविकल्पकं मनो**"—" 'तत्'=तस्मात् **कर्माणि सङ्कल्पयति विकल्पयति च मनः**"(भाग.भावा.११।२।३८) इति भागवतभावार्थदीपिकयोः अवगाहनेन न नामजात्यादिविकल्पानां प्रत्युत कर्मणां सङ्कल्पविकल्पयोरेव कथा सुस्पष्टेति किं केन सम्बद्ध्यते? ५" 'अहम्'इत्यन्यथाबुद्धिः प्रमत्तस्य यथा हृदि उत्सर्पति रजो घोरं ततो वैकारिकं मनः, रजोयुक्तस्य मनसः सङ्कल्पः सविकल्पकः ततः कामो गुणध्यानाद् दुःसहः स्याद्धि दुर्मतेः"—"प्रमत्तस्य विवेकशून्यस्य देहादौ 'अहम्' इति मिथ्याबुद्धिः हृदि यथावद् उत्सर्पति ततो 'अहं'बुद्धेः च वैकारिकं सत्त्वप्रधानमपि मनः प्रति घोरं दुःखात्मकं रजः उत्सर्पति मनो व्याप्नोति इति अर्थः. इदमेवम् इदमेवं भोग्यम् इति सविकल्पः सङ्कल्पः स्यात् ततश्च अहोरूपम् अहोभावः इति गुणाभिध्यानाद् दुर्धरः कामः स्यात्" (भाग.भावा.११।१३।९-१०) इति भागवत-भावार्थदीपिकयोः सम्यगवगाहनेन सर्वथा विस्पष्टमिदं यत् श्रीधरस्वामिमते सबुद्धिकस्यैव मनसः सङ्कल्पविकल्पकामादिसामर्थ्यं न निर्बुद्धिकस्येति तदपि पूर्वनिरूपिताविरुद्धमेव.

तत्र मिश्रमहाभागाः पृच्छन्ति "**इदन्त्वाच्छिन्नं सामान्यज्ञानं तत्त्वदृष्ट्या निर्विकल्पकमेव नामजात्यादियोजनाशून्यत्वेन एतस्य सङ्कल्पविकल्पात्मना मनसा ग्रहणं कथं सङ्घटते?** इति तत्रतु वयमपि प्रतिपृच्छामो यथा विकल्पख्यातिवादिनां मायावादिनां वा मतेऽपि "**बुद्धिर्नाम निश्चयात्मिकान्तःकरणवृत्तिः मनो नाम सङ्कल्पविकल्पात्मिकान्तःकरणवृत्तिः... इयं बुद्धिः ज्ञानेन्द्रियैः सहिता विज्ञानमयकोशो भवति... मनस्तु ज्ञानेन्द्रियैः सहितं सद् मनोमयकोशो भवति... एतेषु कोशेषु मध्ये विज्ञानमयो ज्ञानशक्तिमान् कर्तृरूपो, मनोमय इच्छाशक्तिमान् करणरूपः.**" (वेदान्तसारे खं.१३) इति उभयोः बुद्धिमनसोः कोशभेदो वर्तते बुद्ध्यभावे च केवलस्य मनसो रजोगुणेन वेधो न भवति, तदभावेच कामप्रधानेन मनसा

नामजात्यादिमिथ्याज्ञानात्मकतायाः निर्वाहः कथन्नु शक्येत ? नहि भ्रमः इच्छारूपः क्रियारूपो वा किन्तु मिथ्याज्ञानरूपएव. अथ बुद्धिमनसोः भेदो अन्तःकरणवृत्तिभेदात्मकएव न पदार्थभेदात्मकः. तदा अन्यख्यातिवादिनामस्माकमपि मते अन्तःकरणन्तु एकमेव चतुर्ग्रन्थिरूपम् अङ्गीक्रियतइति कुतो न समाधानं शक्यं कर्तुम् ? किञ्च विकल्पख्यातिदुराग्रहात् मिश्रमहाभागाः *वेदान्तपरिभाषाम*पि नानुसरन्ति इति वयं भृशं दूयामहे. तथाहि —

> **''[1]साच वृत्तिश्चतुर्विधा संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणम् इति. एवंविधवृत्तिभेदेन एकमपि अन्तःकरणं मन इति बुद्धिरिति अहङ्कार इति चित्तम् इति व्याख्यायते. तद् उक्तं 'मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरं संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे' '', ''अतएव प्रातिभासिकरजतस्थले रजताकारा अविद्यावृत्तिः साम्प्रदायिकैः अङ्गीकृता.''**
>
> **''[2]तत्र चैतन्यरूपज्ञाने संशयाकारवृत्तिमदन्तःकरणं मनः, निश्चयाकारवृत्तिमदन्तःकरणं बुद्धिः, गर्वाकारवृत्तिमदन्तःकरणमहङ्कारः, स्मरणाकारवृत्तिमदन्तःकरणं चित्तम्.''**
>
> (वेदान्तपरिभाषायां [1]प्रत्य.परि. [2]तट्टीका च 'मणिप्रभा'ख्या)

मिश्रमहाभागाः कथयन्ति **''अनिवर्चनीय-ख्यातिं भाष्यकारभगवत्पादवर्त्मानुयायिनाम् अभिधानान्तरेण प्रक्रियाभेदेन वयम् अभ्युपगच्छामः''** सुखेन अभ्युपगच्छन्तु भवन्तः परन्तु मिथो विरुद्धयोः उभयविधयोः अभ्युपगमयोः समन्वयः कथमिति सोऽप्युपायो कथञ्चिदनुदर्शनीयः. एकत्र अनिर्वचनीयख्यातिवादे मनोवृत्तेर्हि विषयः संशयो, भ्रमस्तु तावदविद्यावृत्तेः विषयो, अपरत्र विकल्पख्यातिवादे नामजात्यादिकल्पनाविभ्रमो मनोवृत्तेः विषयत्वेन हि अभ्युपगतइति. सएष जगन्मातृकल्पायै अविद्यायै मातृश्राद्धे वितीर्णो किमु तिलाञ्जलिः ? आहोस्वित् श्रीधरस्वामिनां भागवतभावार्थदीपिकैव विकल्पफूत्कारेण उद्धापिता ? यतोहि तत्र **''इन्द्रियाणाम् अनुग्रहः' इति *सविकल्पज्ञाने* 'हृषीकाणामधीश्वरम्' इति यद् उक्तं तत्तु *निर्विकल्पज्ञाने* द्रव्यस्फुरणस्यैव प्रपञ्चः संशयादिः विपर्यासो मिथ्याज्ञानम्''** इति सुस्पष्टम् उपलभ्यते !! यदि द्रव्यस्फुरणस्यैव प्रपञ्चो विपर्यासो मिथ्याज्ञानं तदा मानससङ्कल्पविकल्पयोः न सर्वत्र भ्रमात्मकता वक्तुं शक्या. अथ नामजात्यादिकल्पानां विकल्परूपत्वेन

न बुद्धिगोचरता तदा भागवतभावार्थदीपिकयोः मिथ्याज्ञानरूपविपर्यासस्य बुद्धिवृत्तितोक्तिः जरद्गवकम्बलपादुकायितैव भवेत्!

यदपि उच्यते "**व्यामोहिकया मायया सदृशादृष्टरूपोद्बोधसामग्रीप्राबल्यस्यैव सहकारित्वात् प्रथमं शुक्तिस्वरूपबोधस्य निराकरणं, तदनु तद्भिन्नया बुद्ध्या रजताद्युत्पत्तिः इति गौरवम्. कथं न एकयैव मायया तद् उभयस्यापि निर्वाहकत्वम् आवरण-विक्षेपशक्तिद्वयद्वारेण इति अभ्यनुमोदनीयम्?**" तत्र अन्यख्यातिवादिनामपि एवमेव प्रश्नोऽवतिष्ठते केयमावश्यकता सङ्कल्पविकल्पात्मिकायाः मानस्याः वृत्तेः यत्र अघटितघटनापटीयस्यौ आवरणविक्षेपव्यूहविशिष्टे मायाविद्ये विद्येतेएव ताभ्यामेव घटितं सर्वमिति अमत्वा परोपदेशे पाण्डित्यप्रदर्शनात् पूर्वं मनसः सङ्कल्पविकल्पात्मकवृत्तेः अभ्युपगमः कुतो न त्यज्यते?

अपिच मिश्रमहाभागाः पृच्छन्ति "**विप्रकृष्टत्व-धर्मोद्भासित्व-नीलपृष्ठेतर-शुक्तिकाभाग-सम्मुखीनत्वाद्या उपाधयोऽपि कथन्तरां न गृह्यन्ते भ्रमभानसामग्रीत्वेन? ग्रहणेच आसां क्व अन्तर्भावः, किं मायाकार्ये उत बुद्धिव्यवसाये? आद्ये, व्यामोहकत्वे अन्यस्य अपेक्षितत्वान् न मायायाः मायात्वम्. द्वितीये भ्रमापहारे बौद्धरजतबाधवद्-विप्रकृष्टत्वादीनामपि बाधसम्भवात्. तच्च न अनुभूयतइति असङ्गतिः**" तत्तु विकल्पख्यातिवादिनां मतेऽपि प्रत्यावर्ततएव तथाहि भ्रमभानसामग्रीत्वे-नोक्तानामुपाधीनां बुद्धिवृत्तिविषयेष्वन्तर्भावः मनोवृत्तिविषयेषु आविद्यकवृत्तिविषयेषु वा? आद्ये आवरणविक्षेपरूपशक्तिद्वयविशिष्टाविद्यातो अन्यस्यापेक्षितत्वेन भ्रान्तिविष-याणाम् आविद्यकत्वभङ्गः. द्वितीये क्लृप्तायाः मनोविकल्परूपायाः वृत्तेरेव भ्रमाधिष्ठानारोपोभयविधभानोपपत्तौ कृतम् अविद्यया अन्तर्गडुरूपया. नचेष्टापत्तिः ज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तकमिति अङ्गीकाराद् अधिष्ठानप्रमाज्ञानेनापि भ्रमनिवृत्त्यनुपपत्तेः. तृतीये भ्रमापहारे आविद्यकरजतबाधवद्-विप्रकृष्टत्वादीनामपि बाधसम्भवात्. तच्च न अनुभूयतइति असङ्गतिरिति समानो योगक्षेमः.

यत्तु "**दार्ष्टान्तिके अन्यख्यातिस्वीकारे ब्रह्मव्यतिरिक्तान्यस्य सत्तास्वीकृतिरपि आपद्येत. तथात्वेच शुद्धाद्वैतस्यैव हानिप्रसङ्गः**" इति विकल्पख्यातिवादेऽपि नामादिविकल्पानां स्वप्रकाशसंविद्व्यतिरिक्तत्वे अद्वैतहानिः अव्यतिरिक्तत्वे स्वप्रकाशरूपतयैव न मिथ्यात्वम्. अथ नामादिविकल्पानां यथा स्वप्रकाशसंवित्संवेद्यत्वं

न तथा स्वप्रकाशसंविदो नामादिविकल्पसंवेद्यत्वमिति भेदः चेद् अयं तावत् स्वशिष्यैकोपदेष्टव्यो व्यावहारिको भेदोऽपि **"स्वप्रकाशसंविद् अवेद्यत्वे सति स्वविषयकापरोक्षव्यवहारहेतुः"** (तत्त्वप्रदी.चित्सु.प्रथ.परि.) इति लक्षणे नामादिविकल्पगोचरताभ्युपगमादेव गतइति सन्तोष्टव्यम्. अथ व्यवहारदशायामेव तस्य नामादिविकल्पगोचरत्वं न परमार्थदशायाम् इति चेत् **"स्वपरप्रतिघाततो विभङ्गं कलयद्भिः व्यवहारभूमिकायां परमार्थदशेति काचिदन्या विगतन्यायमुपेयेऽद्वयस्य"** इति वाचस्पत्युक्तिमेव स्मारयामः. सति चैवं विकल्पानां भ्रान्तिरूपां वृद्धिमिच्छतो निर्विकल्पसंविद्रूपं मूलमपि भवतां नष्टमिति हा कष्टतरम्! इति श्रीमद्भिः स्वयं निर्णेतव्यम्.

अपिच भवेम खलु ऋजुस्वान्ताः ब्रह्मणो हि ऐच्छिकं द्वैतं स्वीकुर्वाणाः ब्रह्मवादावलम्बिनो वयं वाल्लभाः. ऋजुतमस्वान्तास्तु तत्र भवन्तो मिश्रमहाभागाः! तस्मिन्नेतस्मिन् ऋजुतमस्वान्तत्वेतु भवतां कैवल्यमद्वितीयत्वं वापि सडिण्डिमघोषं भवद्भिः नूनम् अङ्गीकार्यमेव अन्यथा केवलाद्वैतहानिप्रसङ्गो वज्रलेपायितः स्यात्!

तथाहि प्रपञ्चस्य शुक्तिरजतसाधर्म्येण स्वप्नसाधर्म्येण वा मिथ्यात्वं स्वीकुर्वद्भिः तत्र भवद्भिः अङ्गीकृतम् आत्मनो भाष्यकारभगवत्पादवर्त्मानुगामित्वं सद्यमेव विस्मृतमिति न किं तत् सावद्यम्! शृण्वन्तु भवन्तो यद् भगवत्पादश्रीमच्छंकरो **"वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवद्"** इति वेदान्तसूत्रस्य शारीरकभाष्ये भवादृशां मनःशमायैव अभाषि —

> **"यद् उक्तं बाह्यार्थापलापिना स्वप्नादिप्रत्ययवद् जागरितगोचराअपि स्तम्भादिप्रत्ययाः भवेयुः प्रत्ययत्वाविशेषादिति. तत् प्रतिवक्तव्यम्. अत्र उच्यते न स्वप्नादिप्रत्ययवद् जाग्रत्प्रत्ययाः भवितुमर्हन्ति. कस्मात्? वैधर्म्याद्. वैधर्म्यं हि भवति स्वप्नजागरितयोः. किं पुनः वैधर्म्यं? बाधाबाधाविति ब्रूमः. बाध्यते हि स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रतिबुद्धस्य मिथ्या मया उपलब्धो महाजनसमागमः इति. नह्यस्ति मम महाजनसमागमो निद्राग्लानन्तु मे मनो बभूव. तनैषा भ्रान्तिरुद्बभूवेति. एवं मायादिष्वपि भवति यथायथं बाधः. नैवं जागरितोपलब्धं वस्तु स्तम्भादिकं कस्याञ्चिदपि**

अवस्थायां बाध्यते... तत्रैवं सति न शक्यते वक्तुं 'मिथ्या जागरितोपलब्धिः उपलब्धित्वात् स्वप्नोपलब्धिवद्' इति, उभयोः अन्तरं स्वयम् अनुभवता. नच स्वानुभवापलापः प्राज्ञमानिभिः युक्तः कर्तुम्. अपिच अनुभवविरोधप्रसङ्गाद् जागरितप्रत्ययानां स्वतो निरालम्बनतां वक्तुम् अशक्नुवता स्वप्नप्रत्ययसाधर्म्याद् वक्तुम् इष्यते. नच यो यस्य स्वतो धर्मो न सम्भवति सोऽन्यस्य साधर्म्यात् सम्भविष्यति. नहि अग्निः उष्णो अनुभूयमानः उदकसाधर्म्यात् शीतो भविष्यति. दर्शितन्तु वैधर्म्यं स्वप्नजागरितयोः''

(ब्र.सू.शा.भा.२।२।२९)

तस्मात् सर्वविधप्रपञ्चस्य अभ्रमरूपत्वं न निर्भ्रमम् अङ्कयन्ति भाष्यकाराः स्वहृदयपटले स्वाभ्यूहितवादभङ्गभिया, नवा सर्वथा निराकुर्वन्ति श्रीमद्ब्रह्मसूत्राणां स्वाभ्यर्हितत्वेन स्वीकृते प्रमाणनिचये प्रपञ्चस्य स्वप्नोपममिथ्यात्वस्य निरसनात् चेति ग्रहणनिराकरणोभययपक्षयोः मध्ये सुव्यक्ता दोलायमानता भवतां भाष्यकाराणामपि इति. अथैतत् स्याद् यथा उदयनाचार्याः प्राहुः **''न ग्राह्यभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिः तद्बाधके बलिनि वेदनये जयश्री, नोचेदनित्थमिदमीदृशमेव विश्वं तथ्यं तथागतमतस्य तु कोऽवकाशः!''** इति श्रुतिविरुद्धतथागतमतवैतथ्यप्रतिपादनएव भगवत्पादानामभिप्रायः नहि प्रपञ्चवैतथ्यनिरसने इति न तेषां दोलायमानचित्ततेति. तदा जगत्सत्यत्ववादावलम्बनेन भगवद्भजनविमुखानां जनानां तादृश्याः मनोवृत्तेरेव निराकरणे अस्मदाचार्यचरणानामपि तात्पर्यं न पुनः जगत्सत्यत्वनिरसनइति भगवद्भजनैकनिष्ठचित्तानाम् अस्मदाचार्याणामपि नेतस्ततः दोलायमानचित्तता !

निरूपयन्त्यपि तएव स्वप्रकटितवेदस्तुतिसुबोधिन्यां जगतो ह्यसत्त्वप्रतिपादनं न स्वार्थे तात्पर्यवद् इति **''एवं सर्वैः प्रकारैः भगवद्भजनं निरूप्य... भजनीयनिर्धारार्थं यतमानाः सच्चिदानन्दो भगवान् भजनीयइति वक्तुं लोके सच्चिदानन्दाः धर्माः एकत्र न सन्तीति किं वक्तव्यम्!... तत्र प्रथमं द्वाभ्यां जगति सत्त्वं निराक्रियते अन्यथा भगवानेव भजनीयइति अर्थो न उपपद्येत. भजनीयनिर्धारे गौणसत्त्वस्य (ब्रह्मोपादानकत्वरूपस्य) अप्रयोजकत्वात्. ज्ञानार्थं (भगवन्माहात्म्यज्ञानार्थं) दोषाभावार्थं (ब्रह्मेतरमायाविद्यापरमाण्वादिजन्यत्वरूपदोषाभावार्थं) वा तदुपयोगः...''** (सुबो.१०।८७-।३६) तस्माद् न दोलायमानचित्तता क्वचिद् ब्रह्मवादिनां सम्भवति. तस्यैतस्य

ब्रह्मणः स्वरूपविषये श्रीमद्भागवते —

> **''अथ तत्र भवान् किं देवदत्तवद् इह गुणविसर्गपतितः पारतन्त्र्येण स्वकृतकुशलाकुशलं फलममुपाददात्याहोस्विद् आत्माराम उपशम-शील समञ्जसदर्शन उदास्तइति ह वाव न विदामः. नहि विरोध उभयं भगवति अपरिगणितगुणगणे ईश्वरे अनवगाह्यमाहात्म्ये अर्वाचीनविकल्पवितर्कविचारप्रमाणाभासकुतर्कशास्त्रकलिलान्तः-करणाश्रयदुरवग्रवादिनां विवादानवसरे उपरतसमस्तमायामये केवल-एव आत्ममायाम् अन्तर्धाय कोनु अर्थो दुर्घटइव भवति स्वरूपद्वयाभावात्... सएव हि पुनः सर्ववस्तुनि वस्तुस्वरूपः सर्वेश्वरः सकलजगत्कारणकारणभूतः...''**
>
> (भाग.पुरा.६|९|३५-३८)

इति सडिण्डिमम् उद्घुष्टमेवेति भगवतो विरुद्धधर्माश्रयत्वेन किं तद् यद् न उपपद्येत ! योऽपि **''भगवत्कृतप्रपञ्चस्य सत्यत्वं बौद्धस्य वा असत्यत्वम् इति उभयमपि सुन्दोपसुन्दन्यायेन अन्योन्यम् उपमर्दम् उपजनयति, सर्वप्रपञ्चस्य जातिगताभिन्नत्वेन सदसद्विलक्षणत्वरूपम् अनिर्वचनीयत्वं वा समर्थयति, न अन्यख्यातिम्''** इति अनिर्वचनीयवादः स प्रतिवक्तव्यो ननु भो कोऽयं भवतां विकल्पख्यातिवादव्यामोहो ? यः स्वाधीतां *वेदान्तपरिभाषाम्*पि भवत्सु विस्मृतिपथि नयति ! तथाहि **''जातित्वोपाधित्वपरिभाषायाः सकलप्रमाणागोचरतया अप्रामाणिक-त्वात्. 'घटोऽयम्' इत्यादिप्रत्यक्षं हि घटत्वादिसद्भावे मानं नतु तस्य जातित्वे''** (वेदा.परि.प्रत्य.परि.) तस्माद् न वयं किमुत भवन्तएव स्वयं काञ्चित् पुनर्विचारणाम् अत्र अर्हन्ति.

श्रीमिश्रमहाभागानां '' **[१]'यथा नभसि मेघौघो रेणुर्वा पार्थिवोऽनिले, एवं द्रष्टरि दृश्यत्वम् आरोपितम् अबुद्धिभिः', [२]'वदन्ति विश्वं कवयः स्म नश्वरं पश्यन्ति चाध्यात्मविदो विपश्चितः', [३]'अहं पयोज्योतिरथानिलो नभो मात्राणि देवा मनइन्द्रियाणि कर्ता महानित्यखिलं चराचरं त्वय्यद्वितीये भगवन्नयं भ्रमः' इति श्रीमद्भागवतशास्त्रस्य जृम्भमाणेषु एतेषु वचनेषु को वा प्रपञ्चस्य भ्रमरूपत्वं निवारयितुम् ईष्टे!''** इति विस्मयः तत्र *वेदान्तपरिभाषैव* ईष्टे इति तन्निराकरणं वरम्.

तथाहि वेदान्तपरिभाषायां तावद्—

[१]**"यत्र आरोप्यम् असंनिकृष्टं तत्रैव प्रातिभासिकवस्तूत्पत्तेः अङ्गीकारात्. अतएव इन्द्रियसंनिकृष्टतया जपाकुसुमलौहित्यस्य स्फटिके भानसम्भवाद् न स्फटिके अनिर्वचनीयलौहित्योत्पत्तिः"** (वेदा.परि.प्रत्य.परि.) इति व्यवस्थापितत्वेन नभस्यधिष्ठाने आरोप्यस्य मेघौघस्य तथैव अनिलरूपेऽधिष्ठाने आरोप्यानां पार्थिवरेणूनां न असंनिकृष्टत्वमिति, तयोरुभयोः समसत्ताकयोः मिथः संनिकृष्टत्वेन विषमसत्ताकत्वाभावएव. आतश्च दृष्टान्तयोः न एकस्मिन् अधिष्ठाने अपरस्यासंनिकृष्टस्य आरोप्यस्य वस्तुस्वरूपभ्रमः किन्तु उभयोः समसत्ताकयोः संनिकृष्टयोरेव खलु संसर्गभ्रमो यथा, तथैव दार्ष्टान्तिकेऽपि परमार्थसति द्रष्टरि परमार्थसतोरेव दृश्यस्य तत्संनिकृष्टस्य संसर्गभ्रमएव स्वीकरणीयो यदि वेदान्तपरिभाषायाः अपभाषितत्वं नाभिमतं चेत्. वाक्यव्याख्यानन्तु श्रीमद्भागवतस्वारसिकतात्पर्यानुरोधि श्रीमदाचार्यचरणैः तत्रैव सुबोधिन्यां प्रकटीकृतमिति नेह पुनरुच्यते.

[२]**"वदन्ति विश्वं कवयः स्म नश्वरं पश्यन्ति चाध्यात्मविदो विपश्चितः, तथापि मुह्यन्ति तवाज मायया सुविस्मितं कृत्यमजं नतोऽस्मि तम्"** (भाग.पुरा.५।१।४) इति नूनमेतत् श्रीमद्भागवतशास्त्रस्य वचनं जृम्भमाणं वर्तते नात्र विचारणीयं किञ्चित् किन्तु तत्तात्पर्यावबोधो भवत्सु विजृम्भते नवा इत्येव तावद् विचारणीयं मनुमहे. श्रीमद्भागवते प्रतिपदप्रतिपाद्यस्य श्रीकृष्णस्यानुजायाः योगमायारूपायाः भगवत्याः विन्ध्येश्वर्याः देव्याः प्रसादभाजनेषु अत्र भवत्सु कुतो न स विजृम्भते इति महते विस्मयायैव. भवन्तो हि श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादाः साक्षात् न खलु व्यामोहकमायाप्रसादाः. वस्तुतस्तु वाक्येऽस्मिन् काचन माया निर्दिष्टा न तत्र कोऽपि सन्देहः, निर्दिश्यमाणा च सा सृष्ट्युत्पत्तिकरणरूपा सर्वभवनसामर्थ्यरूपा उत भगवल्लीलासामयिकी आत्ममायापरपर्यायरूपा विन्ध्येश्वरी योगमाया आहोस्विद् अविद्यापर्पर्यायरूपा व्यामोहिका वा? इति सन्देहे, आद्ये द्वे भगवतो ह्यन्तिमातु जीवस्यैवेति **"बद्धो मुक्त इति व्याख्या गुणतो मे न वस्तुतो गुणस्य मायामूलत्वान्न मे मोक्षो न बन्धनं, शोकमोहौ सुखं दुःखं देहापत्तिश्च मायया, स्वप्नो यथात्मनः ख्यातिः संसृतिः नतु वास्तवी, विद्याविद्ये मम तनू विद्ध्युद्धव शरीरिणां मोक्षबन्धकरी आद्ये मायया मे विनिर्मिते, एकस्यैव ममांशस्य जीवस्यैव महामते बन्धोऽस्याविद्ययानादिः विद्यया च तथेतरः"**

(भाग.पुरा.११।११।१-४) इति वाचनिकसन्दर्भानुरोधेन निरस्तप्रायो वर्तते. अतः आत्मोपादानकसृष्टिकरणरूपायाः सर्वभवनसामर्थ्यरूपायाः, लीलासामयिक्याः योगमा-यायाः च भगवन्मायात्वं वर्तते. सेयं हि माया जीवमायायाः अविद्यायाअपि विनिर्मात्री इति ताम् अपश्यन्तो भवन्तः सर्वत्र स्वमायामेव सर्वत्र पश्यन्ति तत्तु आत्मगतायाः पीतिमायाः शुभ्रे शङ्खे समारोपइवेत्यत्र न तिरोहितमिव किञ्चिद्. "'**वदन्ति विश्वं कवयः**" इत्यस्मिन्नु वाक्ये पुनः जीवमाया वा भगवन्माया वा विवक्षिता इति सन्देहे "**तथापि मुह्यन्ति तवाज मायया**" इति वाक्यशेषएव निःशेषम् आविद्यककल्मषम् अपहरति इति विदांकुर्वन्तु अत्र भवन्तः श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमहाभागाः, ननु स्वनाम्नो अन्वर्थतासिद्ध्यै किल!

[३]तृतीयेतु उदाहृतभागवतवचने अखिलस्य द्वैतप्रपञ्चस्य अद्वितीये ब्रह्मणि भ्रमरूपत्वमिव बोध्यते परन्तु उपात्तसन्दर्भपर्यालोचनेतु सोऽपि भ्रमः सर्वथा बाध्यतएव. तथाहि "**नमो भगवते तुभ्यं वासुदेवाय विष्णवे पुरुषायादिबीजाय पूर्णबोधाय ते नमः**" (भाग.पुरो.१०।५९।२७)इति उपक्रमे आत्यन्तिकद्वैतभ्रान्तेः विवक्षितस्याद्वि-तीयस्याधिष्ठानस्य भगवतो पूर्णबोधात्मकस्य निखिलनामरूपकर्मणाम् आदिबीजरूपस्य पुरुषविधस्य वासुदेवस्य स्वरूपं निरूप्य मध्ये "**अजाय जनियत्रेऽस्य ब्रह्मणेऽनन्तशक्तये परावरात्मन् भूतात्मन् परमात्मन् नमोऽस्तु ते. त्वं वै सिसृक्षू रज उत्कटं प्रभो तमो निरोधाय बिभर्ष्यसंवृतः स्थानाय सत्त्वं जगतो जगत्पतेः कालः प्रधानं पुरुषो भवान् परः**" (भाग.पुरो.१०।५९।२८-२९)इति मध्ये अजस्य तस्य स्वानन्तशक्त्यैव दृश्यमानद्वैतजनकस्य परावरात्मत्वं, भूतात्मत्वं, परमात्मत्वं, सर्वरूपधारकत्वं, सर्वात्मकत्वं सर्वातीतत्वं चापि निरूपितम्. तत्र इदमेव अवधेयं भवति यद् नहीदृशस्य स्वतो द्वैतभावापन्नस्य सगुणब्रह्मणो अद्वैतिनां मते निखिलद्वैतभ्रमाद्वितीयाधिष्ठानत्वं सम्भवदुक्तिकम्.

अथ '**तत्त्वमसि**' - '**अहंब्रह्मास्मि**'**इत्यादिमहावाक्यवद् भागत्यागलक्षणया जहदहजहल्लक्षणया वा तस्यापि अद्वितीयत्वं निखिलद्वैतभ्रमाधिष्ठानत्वं शक्यतेएवेति चेद् उपसंहारे "अहं पयोज्योतिरथानिलो नभो मात्राणि देवा मनइन्द्रियाणि कर्ता महानित्यखिलं चराचरं त्वय्यद्वितीये भगवन्नयं भ्रमः**" (भाग.पुरो.१०।५९।३०) इत्यत्रापि मा भूत् 'त्वयि' इति निरूपणं भवतात् च 'मय्यद्वितीये' इति निरूपणम्! नहि महावाक्येषु "तत् त्वम् अस्ति" इतिवा "ब्रह्म अहम् अस्ति" इतिवा

निरूपणम् उपलभ्यते. ततः स्फुटैव अत्र वाक्यार्थवैषम्यप्रक्रिया? वस्तुतस्तु अत्र भगवतः सर्वात्मकत्वं सर्वातीतत्वं चेति विरुद्धधर्माश्रयत्वबोधनेनैव उपक्रमोपसंहारयोः एकवाक्यतासम्पादनेनैव शास्त्रविवक्षितार्थबोधः सम्भवति. न केवलोपसंहारगता'ऽद्विती-यत्व'पदमात्रसमाश्रयणेन, युक्त्यगम्यत्वे सति श्रुत्यादिशास्त्रैकगम्यत्वाद् अस्य विषयस्य. यथाहुः भगवत्पादश्रीमच्छंकराचार्याः —

''यथैव हि ब्रह्मणो जगदुत्पत्तिः श्रूयते एवं विकारव्यतिरेकेणापि ब्रह्मणो अवस्थानम्. कुतः? श्रुतेः!... शब्दमूलं च ब्रह्म शब्दप्रमाणकं न इन्द्रियप्रमाणकं तद् यथाशब्दम् अभ्युपगन्तव्यम्. शब्दश्च उभयमपि ब्रह्मणः प्रतिपादयति अकृत्स्नप्रसक्तिं निरवयवत्वं च. लौकिकानामपि मणिमन्त्रौषधिप्रभृतीनां देशकालनिमित्तवैचित्र्यवशात् शक्तयो विरुद्धानेककार्यविषया दृश्यन्ते. ताअपि तावद् नोपदेशमन्तरेण केवलेन तर्केण अवगन्तुं शक्यन्ते — अस्य वस्तुनः एतावत्यः एतत्सहायाः एतद्विषयाः एतत्प्रयोजनाः च शक्तयः — इति किमुत अचिन्त्यस्वभावस्य ब्रह्मणो रूपं विना शब्देन न निरूप्येत!... तस्मात् शब्दमूलएव अतीन्द्रियार्थयाथात्म्याधिगमः.''

(ब्र.सू.शा.भा.२।१।२७).

तस्मात् 'त्वयि'इति पदबोधिते भगवति सद्वितीये वासुदेवे सगुणे साकारे सविशेषे श्रीकृष्णएव, न निर्गुणे निराकारे निर्विशेषे ब्रह्मणि, अद्वितीयत्वस्य द्वितीयभ्रमाधिष्ठानत्वस्य च बोधनाद्, द्वितीयतयावधृतानां पदार्थानां न असंनिकृष्टारोपहेतुकी प्रातिभासिकता स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिता वा किन्तु मायाविद्याद्युपादानकताप्रयुक्तस्य मिथ्याभेदस्य तथैव प्रकृतिपरमाण्वाद्युपादानकता-प्रयुक्तस्य आत्यन्तिकभेदस्यापि निरासः. नच श्रीकृष्णस्यापि सगुणत्वाद् मायिकत्वं शङ्कनीयं यथाह श्रीमधुसूदनसरस्वतयः **''भगवतः कृष्णस्य च सर्वकल्पनाधिष्ठानत्वेन परमार्थसत्यनिरुपधिब्रह्मरूपत्वाद्. किम् अतद्वस्तु तस्मात्, श्रीकृष्णाद् अन्यद् वस्तु पारमार्थिकं किं, निरूप्यताम्? तदेवैकं पारमार्थिकं न अन्यत् किमपि इति अर्थः''** (गीता.मधुसू.१४।२७). यत्पुनः **''श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्''**इति सूत्रे भाष्यकृता **''ननु शब्देनापि न शक्यते, विरुद्धो अर्थो प्रत्याययितुं, निरवयवं च ब्रह्म परिणमते च न कृत्स्नम् इति''** (तत्रैव) इति शङ्कासमाधनं कृतं तत्तु शब्दैकप्रमाणकेऽर्थे शब्दैकप्रामाण्याङ्गीकारे भाष्यकाराणामपि तर्कभीत्या दोलायमानचित्ततायाः प्रमाणं

भवतु वा श्रीमधुसूदनसरस्वत्युक्तया "**भगवदभिप्राय(/भगवत्पादाभिप्राय)वर्णने के वयं वराकाः**" (गीता.मधुसू.१८।६६) इति नीत्या कथञ्चिद् अन्यथानेयानि वचनानि इमानि इति अभ्युपगच्छन्तु भवन्तः. अन्यथा "**मनस्त्वं व्योम त्वं मरुदसि मरुत्सारथिरसि त्वमापस्त्वं भूमिस्त्वयि परिणतायां नहि परं, त्वमेव स्वात्मानं परिणमयितुं विश्ववपुषा चिदानन्दाकारं शिवयुवतिभावेन बिभृषे**"(सौन्द.लह.३५) जगत्परिणाम्युपादानभूतायाः शक्तेः अविद्यारूपत्वे सौन्दर्यलहर्यां चिदानन्दाकारत्वेन स्तुतिः दम्भएव स्यात्. दम्भरहितस्तुतित्वेतु न जातु पृथ्व्यादीनाम् आविद्यकत्वसम्भवनालेशगन्धोऽपि. तस्माद् मा भूदिह दोलायमानचित्तता भवतां; मा भूच्च भवतां मनसि सङ्कल्पविकल्पो यद् अयं भगवत्पादश्रीमच्छंकराचार्याणां द्वैतवासनाप्रयुक्तोऽयं मानसः स्तुतिसंकल्प इति. तस्मात् सौन्दर्यलहर्यां निमज्जनपूतेन मनसा भगवतो अनाविद्यकं पृथिव्यादितत्त्वसृष्टिसौन्दर्यम् अत्र अनुभवन्तु तत्र भवन्तः!

यच्च "**'शुक्तिरजतादिभ्रमो निरुपाधिकः 'पीतःशङ्खः' इत्यादिकः च सोपाधिकः' तदपि न मनोरमं विचारासहत्वात् सार्वजनीनप्रतीतिविरुद्धत्वात् च. यथा 'पीतः शङ्खः' इति स्थले पित्तादिनेत्रदोषरूपोपाधिः तथैव शुक्तिरजतस्थलेऽपि विप्रकृष्टत्व-घर्मपतित्व- 'चाकचाक्यादिमत्त्व- नीलपृष्ठेतरभागसम्मुखीनत्वादयः उपाधयो विद्यन्तएव**" इति आक्षिप्तं तत्र अधिष्ठानतत्त्वज्ञाननिवर्त्यो भ्रमो निरुपाधिकः तदनिवर्त्यो हि उपाधिनाशनाश्यः च सोपाधिकः इति व्यवस्था, नतु उपाधिजन्यो भ्रमः सोपाधिकः तदजन्यो निरुपाधिकः इति अवधेयम्. अनिर्वचनीयख्यातिवादाभिमतपरिभाषामनुसृत्यापि निरूपणाग्रहेतु विशेषावरणनिवृत्तावपि विक्षेपानुवृत्तिको हि भ्रमः सोपाधिकः, विशेषावरणनिवृत्तिप्रयुक्तविक्षेपनिवृत्तिनियतिकस्तु निरुपाधिकः इत्यपि सूपपाद्यमेव. नचेयं प्रक्रिया सार्वजनीनप्रतीतिविरुद्धेति वाच्यं, सिद्धान्तलेशसंग्रहे "***अन्ये वृत्त्येदमज्ञानावरणांशपरिक्षयाद् विक्षेपांशेन रजतं जीवन्मुक्तौ जगद् यथा.*** **अपरेतु 'इदं रजतम्' इति इदमंशसम्भिन्नत्वेन प्रतीयमानस्य रजतस्य इदमंशाज्ञानमेव उपादानं, तस्यच इदमाकारवृत्त्या आवरणशक्तिमात्रनिवृत्तावपि विक्षेपशक्त्या सह तदनुवृत्तेः नोपादानत्वासम्भवः. जलप्रतिबिम्बितवृक्षाधोऽग्रत्वाध्यासे जीवन्मुक्त्यनुवृत्तेः प्रपञ्चाध्यासे च सर्वात्मना अधिष्ठानसाक्षात्कारानन्तरभाविन्याम् आवरणनिवृत्तावपि विक्षेपशक्तिसहिताज्ञानमात्रस्य उपादानत्वसम्प्रतिपत्तेः**" (सि.ले.सं.१।११०) इति शब्दान्तरैः अस्याः प्रक्रियायाः स्वीकृत्युपलम्भात्.

वाल्लभग्रन्थानां सम्यगवलोकनं विनैव मिश्रमहाभागैः यत् पुनरुच्यते "**वाल्लभाः**

ब्रह्मणः सगुणसाकारविग्रहं पुरुषोत्तमरूपम् अभिप्रयन्ति. श्रीमद्भागवतसिद्धान्तानुयायिनाम् अस्मदादीनामिव तथा अत्र तद्धाम्नो लीलानाम् अवताराणां चापि विवेचनं तैः अवश्यं करणीयम् आसीत् ख्यातिवाददृशापि'' इति तत्र वस्तुतस्तु भगवत्स्वरूपगुणधर्मनामलीलाधामादीनां विवेचनं वयं वाल्लभाः भक्तिवाददृशैव कुर्मः. ख्यातिवाददृशातु विवेचनाय श्रीमद्भागवतैकगम्ये भगवल्लीलावतारकालिकस्वरूपादिविषयेऽपि ''**शब्दज्ञानानुपातिवस्तुशून्यात्मकविकल्प**''त्वकल्पनाग्रहग्रस्तानां भवादृशानाम् अभागवतकल्पानामेव विशेषाधिकारो भवतु. न तादृशीं स्पृहापिशाचीं वयम् अनुसरामो नापि सापि अस्मासु आविष्टा! ''**असत्यमप्रतिष्ठं ते जगद् आहुः अनीश्वरं...एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः प्रभवन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः**'' (भग.गीता.१६।८-९) इति भगवता निन्दितत्वेन पृथिव्यादिप्रपञ्चस्यापि असत्यत्वे विप्रतिपन्नाः वयमिति दूरतमैव भगवत्स्वरूपादीनां मिथ्यात्वाङ्गीकरणाय ख्यातिवाददृशा तेषां विवेचनप्रत्याशा अस्मत्कृते.

किञ्च भवादृशाः यदि भागवताः तदा बौद्धैः किमपराद्धम्? तेषाम् अपोहवादो भवन्मते 'सत्यज्ञानानन्ता'दिपदान्यपि विकारराहित्य-जडताराहित्य-देशकालवस्तुपरिच्छेदराहित्यानां बोधकानि, तेषां यथा ''**कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षं**'' (न्या.बि.१।४) तथा भवन्मते विकल्पानां कल्पित्वेन सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षतावादः. तेषां मते यथा ''**अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासप्रतीतिः कल्पना**'' (न्या.बि.प्र.ल.५) तथा भवतां मतेऽपि ''**अपर्यायशब्दानां संसर्गागोचरप्रमितिजनकत्वम्**'' (चित्सु.१।१९). तेषां मते यथा ''**द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना लोके संवृतिसत्यं सत्यं च परमार्थतः**'' (बो.च.३६१) तथा भवन्मतेऽपि सत्तयोः द्वैविध्यं पारमार्थिक्यपारमार्थिकीभेदेन. यथा तेषां मते संवृतेः तथ्यसंवृतिमिथ्यासंवृतिरूपं द्वैविध्यं तथा भवन्मतेऽपि अपारमार्थिकसत्तायाः व्यावहारिकताप्रातिभासिकतेति द्वैविध्यम्. शून्यस्य लक्षणं तैः यथा दीयते ''[१]**अपरप्रत्ययं** [२]**शान्तं** [३]**प्रपञ्चैरप्रपञ्चितं** [४]**निर्विकल्पम्** [५]**नानार्थमेतत् तत्त्वस्य लक्षणम्**'' (मध्य.शा.१८।९) इति तथा स्वीक्रियतएव भवन्मतेऽपि ब्रह्मणो लक्षणं [१]स्वप्रकाशत्वं [२]शान्तत्वं [३]अवाच्यत्वं [४]निर्विकल्पत्वं [५]अद्वितीयत्वम् इति. यथा तेषां मते ''**सर्वचित्तचैत्तानाम् आत्मसंवेदनम्**'' (न्या.बि.१।१०) तथा भवन्मतेऽपि नामजात्यादिसर्वविकल्पानां स्वप्रकाशचिद्भास्यत्वम्. तेषां मतेऽपि परमेश्वरतत्प्रतिपादकश्रुत्यादिशास्त्राणां कल्पितत्वं तत्तु भवन्मतेऽपि समानमिति यूयं बौद्धाश्च समानसंसदाइति यूयं यदि भागवताः तदा बौद्धानापि युष्मत्पूर्वजातत्वेन

ज्येष्ठभागवतत्वं कुतो न अभ्युपगच्छन्ति भवन्तः?

तथापि साग्रहं पृच्छन्ति चेद् भवन्तो ननु शृण्वन्तु उत्तरं यद् भगवत्पादश्रीमच्छंकराचार्याएव प्राहुः —

> **"परिपूर्णशक्तिकं तु ब्रह्म, न तस्य अन्येन केनचित् पूर्णता सम्पादयितव्या. श्रुतिश्च भवति 'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते, परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च'... यथा लोके देवाः पितरः ऋषयः इत्येवमादयो महाप्रभावाः चेतनाअपि सन्तो अनपेक्ष्यैव किञ्चिद् बाह्यं साधनम् ऐश्वर्यविशेषयोगाद् अभिध्यानमात्रेण स्वतएव बहूनि नानासंस्थानि शरीराणि प्रासादादीनि रथादीनि च निर्मिमाणाः उपलभ्यन्ते मन्त्रार्थेतिहासपुराणप्रामाण्यात्; तन्तूनाभश्च स्वतएव तन्तून् उत्सृजति... तथा ब्रह्म चेतनमपि न बाह्यं साधनम् अपेक्षिष्यते... तस्माद् यथा एकस्य सामर्थ्यं दृष्टं तथा सर्वेषामेव भवितुम् अर्हति... तथा एकस्मिन्नपि ब्रह्मणि स्वरूपानुपमर्देनैव अनेकाकारा सृष्टिः भविष्यति... तस्मात् परमेश्वरस्य लीलैव केवलम् अपरिमितशक्तित्वात्. यदि नाम लोके लीलास्वपि किञ्चित् सूक्ष्मं प्रयोजनम् उत्प्रेक्ष्येत तथापि नैवात्र किञ्चित् प्रयोजनम् उत्प्रेक्षितुं शक्यते, आप्तकामश्रुतेः."**
>
> (ब्र.सू.शा.भा.२।१।२४-३३)

एतदग्रेतु यद् भाष्यकारैः **"नच इयं सृष्टिः परमार्थविषया सृष्टिश्रुतिः, अविद्याकल्पितनामरूपव्यवहारगोचरत्वाद् ब्रह्मात्मभावप्रतिपादनपरत्वात् च"** (तत्रैव) इति यद् आभाषितं तदपि वयन्तु न आविद्यकं दुराग्रहं मन्महे प्रत्युत भगवत्पादाभ्युपगतपुराणप्रामाण्यानुरोधात् **"त्वं च रुद्र महाबाहो मोहशास्त्राणि कारय"** (वारा.पुरा.७०।३६) इति भगवदाज्ञप्तभगवत्पादश्रीमच्छंकररूपेण कृतेयं भगवल्लीला. तस्मात् भगवतः स्वरूप-नाम-गुण-धर्म-लीला-धाम्नाम् एकविधता बहुविधता वा नाविद्यकी भवितुम् अर्हति. नापिच भगवत्पादश्रीमच्छंकराणां रूपं वा लीला वा इयं मायावादप्रवर्तनरूपा अविद्याजन्यां वा अविद्याकल्पितां वा

वयं मन्महे किमुत यथाह भगवती श्रुतिः "**सोऽकामयद् बहु स्यां प्रजायेयेति... इदं सर्वम् असृजत. यदिदं किञ्च तत् सृष्ट्वा तदेव अनुप्राविशत्. तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्च, अभवत्, निरुक्तञ्चानिरुक्तञ्च, निलयनञ्चानिलयनञ्च, विज्ञानञ्चाविज्ञानञ्च, सत्यञ्चानृतञ्च सत्यम् अभवत्. यदिदं किञ्च तत् सत्यम् इति आचक्षते**" (तैत्ति.उप.२।६) इति तथा अभ्युपगच्छामः. भवन्तएव तस्मात् प्रष्टव्याः भवन्ति कोऽयं ब्रह्मणि प्रद्वेषो यत् तस्य सर्वभवनसामर्थ्यं स्वाभाविकं नाङ्गीकुर्वन्ति भवन्तः कश्चायं मायाविद्ययोः मोहातिभरो यत् ते अघटितघटनापटीयस्यौ स्वीकुर्वन्ति भवन्तः !!

वयन्तु भवद्भिः सह विवादे एतं प्रतिवादमपि न भवत्कृते प्रत्युत भगवन्तं बुद्धं प्रत्येव स्वीकुर्मः! रासपञ्चाध्यायां भगवच्छ्रीकृष्णोक्तस्वानुगमनत्यागाज्ञोल्लंघनाय श्रीगोपीजनैः कृतः प्रतिवादः "**मैवं विभोऽर्हति भवान् गदितुं नृशंसं**" (भाग.पुरा.१०।२९।३१) इतिवद्. यदाह बुद्धावतारावतारी भगवान् "**युक्तं च सन्ति सर्वत्र भाषन्ते ब्राह्मणा यथा मायां मदीयाम् उद्गृह्य वदतां किं नु दुर्घटं, नैतदेवं यथात्थ त्वं यदहं वच्मि तत्तथा एवं विवदतां हेतु शक्तयो मे दुरत्यया**" (भाग.पुरा.११।२२।४-५) इति न वयमत्र आवयोः संकल्पविकल्परूपे मनोवृत्तीएव केवले अभ्युपगच्छामः प्रत्युत मनसोऽपि भगवदंशत्वमेव "**इन्द्रियाणां मनश्चास्मि**" (भग.गीता.१०।२२) इति भगवतैव स्वविभूतित्वेन परिगणनात्. आतश्च एतादृक्खण्डनमण्डनयोरपि मिथः प्रयुक्ताः उपहासोक्तयः व्यङ्ग्योक्तयोऽपि वा अस्माकं मनसि वादलीलारसस्य तत्त्वबुभुत्सारूपं स्थायिभावमेव परिपुष्णन्त्यः तदनुभावरूपतां तत्सञ्चारिभावरूपतां वा आवहन्त्यो न निन्दनीयाः इति प्रतिभान्ति. अथ तत्स्थायिभावमेव क्वचित् परिघ्नन्त्यस्तु यद्यपि अभिनन्दनीयाः इति अनुभवितुं न वयं शक्नुयाम कदाचित्, सर्वलीलाभिनन्दनसामार्थ्याभावादेव; तथापि तादृश्योऽपि सत्यः सन्ति ताः भगवल्लीलारूपाएव इतितु अस्माकं दृढएव मनःप्रत्ययः. तस्माद् यदि एतासाम् मानसिकविकल्परूपत्वमेव आविद्यकत्वमेव वेति भवदीया दृढा मतिः चेत् तदापि "**मनसा निर्मितं पापं मयि मारोपयाच्युत इन्द्रियाणां मनश्चास्मि त्वयैव कथितं पुरा**" इति आभाणकोक्तिम् अनुसन्दधानाः वयन्तु सापि भगवल्लीलैवेति भृशम् अदोलायमानचित्ताएव उपविशामः. सर्वथापि तस्यैतस्य श्रीमद्भागवतप्रतिपाद्यस्य भगवतः श्रीकृष्णस्य एतद्वादलीलाविनोदेन तच्चरणारविन्दयोरेव आवयोः मनसी एकनिष्ठतासंकल्पप्रचुरे भवतां न विकल्पप्रचुरे इति कामयामहे!

चर्चा

श्री व ल्ल भ वे दा न्ता भि म ता अ न्य ख्या तिः
श्रीमद्भागवतनिरूपिता विकल्पख्यातिः च

डॉ. विन्ध्येश्वरीप्रसाद मिश्र

के. ई. देवनाथन् : अनिर्वचनीयख्यातिः नृसिंहाश्रमैः यथा अनिर्वचनीयं वस्तु भासते इति उक्तं यथावा मधुसूदनसरस्वतिभिः उक्तं तदपेक्षया अत्र वैचित्र्यम् अस्ति इति प्रतिपादितम्. तत्र प्रतिपादनकाले एवम् उक्तम् , अविद्यायाः शक्तित्रयम् उक्तम्. एका शक्तिः मलशक्तिः. सा शक्तिः अद्वैतिभिः न अङ्गीकृता. तया शक्त्या रजताकारो विकल्पो मनसि जायते. अनन्तरम् आवरणशक्त्या शुक्तिः आच्छिद्यते. अनन्तरं विक्षेपशक्त्या तस्य अधिष्ठाने प्रतिभासो भवति इति उच्यते. परन्तु अत्र तावद् अविद्यायाः तृतीया शक्तिः स्वीकृत्य एवं मनसि रजतविकल्पात्मकः कश्चित् पदार्थः भवद्भिः उपपादितः तदपेक्षया यथा अद्वैतिभिः उपपाद्यते विक्षेपात्मिका अविद्या प्रातिभासिकं रजतम् उत्पादयति, उत्पाद्य प्रकाशयति इति कथने लाघवम् अस्ति.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : लाघवम् अस्ति किन्तु श्रीमद्भागवते तत्र-तत्र मनसि अविद्या मलम् उपजनयतीति मलशक्तेः वर्णनं विद्यत्ते.

के. ई. देवनाथन् : 'मलो'नाम संस्कारः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : वासना. यथा कस्मिंश्चिद् भ्रमभातपदार्थे रज्जौ कस्यंचित् भुजङ्गभानं भवति कस्यचित् मालादिकं भाति.

के. ई. देवनाथन् : वासना.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : वासनातु ग्राह्यचैव. वासनां का उपजनयति ? अविद्यायाः

मलशक्तिः वासनोपजनिका भवति. इति कृत्वा मलस्य स्वीकारः कर्तव्यएव प्रस्थानानुरोधेन.

के. ई. देवनाथन् : भवद्भिः उक्तं यत् मलं वासना जनयति, अन्याभिः वासनाभिः सह इति उक्तम्. अन्याः वासनाः यया अविद्यया जायन्ते सैव अविद्या इमं वासनाविशेषोऽपि जनयितुम् अलम्. 'मलम्'इति शब्दः भागवते पठितमिति किम् ?

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : आम्. असकृत्पठितं निबन्धे मया उदाहृतानि तानि-तानि पदानि. अत्र अधिकारिभेदोऽपि अभ्युपगन्तव्यः.

के. ई. देवनाथन् : अस्तु नाम. एतत् सर्वं वासनाविशिष्टा विक्षेपशक्तिः एतादृशी स्वीक्रियते, अत्र अद्वैतिनः सन्ति, तस्याः शक्तिः विलक्षणा भवति. अतएव "**इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते**" बहुत्वकथनकाले व्याख्यातृभिः उक्तम् अस्ति "**ताः शक्तयः विचित्राः**" . अतएव अविद्यायाः दुर्घटत्वम् उच्यते. अविद्यायाः दुर्घटत्वं भूषणम् इति वदतां पक्षे किमर्थम् अधिक ...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : शुक्तिरजतस्थले कस्यचन भ्रमः जायते कस्यचन न जायते इत्यत्र व्यतिरेकः कथं स्वीकर्तुं शक्यते ?

के. ई. देवनाथन् : अविद्यायाः दुर्घटत्वं भूषणम्, नतु दूषणम्. अद्वैतिनः तथैव कथयन्ति. पङ्क्तितरपि अस्ति "**प्रासाद ...**" .

पारसनाथ द्विवेदी : ... शक्तिद्वयम् इति अद्वैतिभिः स्वीक्रियते. तत्र मलशक्तेः किं आवरणशक्तौ अन्तर्भावो न भवितुम् अर्हति ?

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : भवितुम् अर्हति परन्तु कार्यजननवैलक्षण्येन सा अत्र पृथगुपपादिता इति मन्ये.

पारसनाथ द्विवेदी : मलस्य किं कार्यम् ?

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : मलं तावत् प्रयोजकत्वेन स्वरूपम् आदधति. मलशक्तिसम्पन्नस्यैव प्रमातुः भ्रान्तता इति.

के. ई. देवनाथन् : रजतनिष्पादकत्वम् इति तैः उच्यते. यथा अनिर्वचनीयं रजतं अविद्यया जायते इति अद्वैतिभिः उच्यते तत्स्थाने

रजतविकल्पः जायते. तदेव कार्यं मलस्य.

पारसनाथ द्विवेदी : तर्हि शब्दान्तरमेव.

बलिराम शुक्ल : शब्दान्तरमेव जातम्.

के. ई. देवनाथन् : अन्योऽपि कश्चन सन्देहः. भवद्भिः समग्रं भागवतम् अद्वैते आनीतम्. तत्तु प्रथमतः प्रतिज्ञां विधाय भवद्भिः कृतम् अस्ति. मम संशयः, यदि समग्रस्य प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वं भागवतेन प्रतिपिपादयिषितं तर्हि किमर्थम् उल्लोकं अर्थात् लोके सर्वैरपि अविज्ञातं बहुपदार्थं भागवतम् उक्त्वा किमर्थं निषेधति ? तत्तु उन्मत्तप्रलपं स्यात् किल !

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तत्तु अनुवादः. श्रीमद्भागवतेन प्रथमम् अनुवादः क्रियते परत्र बाधः क्रियते.

के. ई. देवनाथन् : किमर्थम् अनुवादः ? अनुवादस्तु प्रसिद्धस्य भवति. लोके अप्रसिद्धाः भगवतः गुणाः, लोके अप्रसिद्धाः भगवतः कथाः...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : अनुवादो अत्र प्रपञ्चस्य. स तु प्रसिद्धएव. प्रक्रियानुसारेण बाध्यस्य प्रथमम् अनुवादः कर्तव्यः परस्तात् बाधः करणीयः. ''**त्वय्यद्वितीये भगवन् अयं भ्रमः**'' इत्यत्र बाधएव निगदितः.

के. ई. देवनाथन् : तथा नास्ति. अनुवादः प्रसिद्धस्य भवति. यदि कस्यचित् निषेधः कर्तव्यश्चेत् ... शङ्खे पीतत्वं निषिध्यते. पीतत्वम् अन्यत्र प्रसिद्धम् अस्ति. तत् पीतत्वं शङ्खे न स्वीकार्यम्. तत्र तु श्वैत्यम् अस्ति अतः निषेधः कर्तव्यः. लोके अप्रसिद्धाः कृष्णस्य कथाः ... तत्र बहूनि चरित्राणि, बहवः गुणाः, बहवः वृत्तान्ताः. एतान् सर्वानपि उक्त्वा कथं निषेधति ?

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तेषां गुणानां लीलादीनाम् अद्वयब्रह्मण्येव पर्यवसानम्. यदि आत्मत्वेन भगवान् न गृह्यते तर्हि परमा प्रीतिरपि असङ्गता भवेत्. (श्रीकृष्णलीलास्वपि मानवीयभावानां चरित्राणाम् अनुवादएव परस्तात् सर्वं कृष्णकृतं ब्राह्मी लीलैव न लोककथा इति बाधो अत्रापि

दृश्यते).

के. ई. देवनाथन् : प्रीति: किमर्थम् ? ...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : ... तर्हि श्रुतिव्याकोपोऽपि भवेत्. ''**आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति**''.

के. ई. देवनाथन् : प्रीति: तावत् व्यक्तिद्वयम् अपेक्षते ...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : प्रीतिस्तु यदा भगवान् द्वितीयत्वेन गृह्यते तदा आत्मीयो भवितुम् अर्हति.

के. ई. देवनाथन् : सा सगुणदशा. प्रीति: व्यक्तिद्वयम् अपेक्ष्यते.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तर्हि ''**आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति**'' इत्यत्र का स्थिति: स्यात्.

के. ई. देवनाथन् : ''**आत्मनस्तु कामाय**'' इत्यत्र आत्मन: प्रीते: सङ्कल्प: इति वयं व्याख्यानं कुर्म:.

वशिष्ठनारायण झा : देवनाथन् महाभागा: ! आवरणशक्ति: स्वतन्त्रा वा ?

के. ई. देवनाथन् : नास्ति.

वशिष्ठनारायण झा : किमपि अपेक्ष्यते कार्यार्थं न वा ?

के. ई. देवनाथन् : अपेक्ष्यते.

वशिष्ठनारायण झा : मलशक्ति: तस्या: शक्ते: उपकारिणी भवतु. का क्षति: ?

के. ई. देवनाथन् : अभिप्रायस्तु एवं यद् एकैव शक्त्या उभयं भवति चेत् अन्या शक्ति: किमर्थं स्वीकरणीयम् ?

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : सर्वम् एकैव मायाकर्म भवितुम् अर्हति. सर्वमपि भवति.

के. ई. देवनाथन् : न भवति. आवरणशक्त्या प्रथमत: आवृतं भवति चेदेव माया स्वकार्यं करिष्यति. तथा किल अद्वैतिनां प्रक्रिया. न हि आवृतं भवति ब्रह्म तर्हि कार्यं कथं प्रवर्तते ? ब्रह्मणि आच्छादिते किल ...

पारसनाथ द्विवेदी : आवरणकर्मणि मल: उपयोगि:.

के. ई. देवनाथन् : तै: तथा न उक्तम्. तै: उक्तम् यत् मल: इति काचित् शक्ति:. सा शक्ति: स्वोत्पादिकया वासनया मनसि रजतविकल्पं जनयति. रजतविकल्पे जनिते आवरणशक्ति:

शुक्तिम् आवारयति ...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : यथा मया निवेदितम् आसीत्, कस्यचिद् मनसि भुजङ्गः वर्तते, कस्यचिन् मनसि धारा माला वा वर्तते इति मलशक्तिरेव अत्र कारणम्.

प्रह्लादाचार : भवद्भिः मलशक्तिः आवरणशक्तिः विक्षेपशक्तिः इति शक्तित्रयम् अङ्गीकृतम्. मया एवम् अवगतम्. मलशक्तिः मनसि रजतरूपं विकल्पं जनयति. अपि च शुक्तौ भासमानस्य रजतस्य अनिर्वचनीयत्वं च अङ्गीकृतम्. एवञ्च अनिर्वचनीयरजतविषयकविकल्पं जनयति इयं मलशक्तिः इति अभिप्रायः मया ज्ञायते. भवद्भिः प्रबन्धे विकल्पस्वरूपविषये योगसूत्रमपि उदाहृतम् "**शब्दज्ञानानुपातिः वस्तुशून्यो विकल्पः**" इति. एवञ्च मनसः विकल्पाख्या वृत्तिः कदा भवति? वस्तुनः शून्यत्वे सति. वस्तुनः शून्यत्वं नाम अत्यन्तासत्वम्. इदानीं भवद्भिः रजतस्य अनिर्वचनीयत्वम् अङ्गीकृतम्. अनिर्वचनीयविषयिणि विकल्पाख्या वृत्तिः कुत्राऽपि योगसूत्रे न प्रतिपादिता वर्तते. एवञ्च अयं विकल्पः कथं स्यात्? वस्तुनः शून्यत्वे विकल्पः स्यात्. वस्तुनः सदसद्विलक्षणत्वे सति विकल्पाख्या वृत्तिः कथं जायते? अपि च ख्यातिस्वरूपविषये वस्तुनः स्वभावः कीदृशः? भ्रान्तौ प्रतिभासमानस्य स्वभावः कीदृशः? तद्विषयकज्ञानं किं स्वरूपम्? तत्राऽपि किमपि वैलक्षण्यं सूचयितुं शक्यते चेत् तदानीं वैशिष्ट्यं वक्तुं शक्यते. अनिर्वचनीयख्यातौ प्रतिभासमानस्य वस्तुनः अनिर्वचनीयत्वं, तद्वियषकं ज्ञानं च साक्षिरूपम् इति ज्ञानस्य विषयस्य च किमपि वैलक्षण्यम् इतरदर्शनापेक्षया प्रतिपाद्यते. भवद्भिस्तु प्रतिभासमानस्य वस्तुनः अनिर्वचनीयत्वम् उक्तम्. ज्ञानस्य च विकल्पस्वरूपत्वम् उक्तम्. विकल्पस्य अत्यन्तासद्विषयकत्वमेव अनिर्वचनीयविषयकत्वम् कुत्राऽपि न अङ्गीक्रियते. अपि च अत्र प्रतिभासमास्य रजतस्य अनिर्वचनीयत्वाङ्गीकारे

प्रातिभासिकसत्ता अङ्गीकृता भवति. प्रातिभासिकविषयकत्वं तद् हि ज्ञानं अद्वैतसिद्धान्तरीत्या साक्षिरूपं वा भवेत् अथवा कथञ्चित् चाक्षुषं वा भवद्भिः उपपादयितुं प्रयत्नः करणीयः. एतत् सर्वं विहाय मनोविकल्परूपत्वं कथं भवति? एतेषु विषयेषु भवतां स्पष्टीकरणम् अपेक्ष्यते.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : भानदृष्ट्या अनिर्वचनीयत्वम्. परन्तु यद् वस्तु ख्यायते सः विकल्पः. यथा अन्यस्य ख्यानं भवति तथा...

पारसनाथ द्विवेदी : योगसूत्रे ...

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : योगसूत्रेऽपि अनिर्वचनीयत्वम् आयाति. यथा भाष्ये...

प्रह्लादाचार : तत्र हि स्पष्टम् उक्तं, वस्तुशून्यो विकल्पः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : **"सच न प्रमाणोपारोही न विपर्ययोपारोही"** इति व्यासभाष्ये. प्रमाणोपारोही नास्ति. विपर्ययोऽपि नास्ति. तर्हि उभयतो भ्रष्टत्वाद् अनिर्वचनीयत्वम् आयात्येव. तथापि सविकल्पः न अभिप्रयते. एतत्तु प्रसङ्गेन व्याख्यातः. अस्माकं विकल्पः भागवते अन्यएव.

के. ई. देवनाथन् : भवद्भिः 'विकल्प'शब्दस्य बहवः अर्थाः निरूपिताः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : भगवानेव करोति. अहं न करोमि.

के. ई. देवनाथन् : व्याख्यातॄणाम् श्रीधरस्वामिनः अनन्तरं सर्वेषाम् अभिप्रायः लिखिता भवति. सर्वेऽपि 'विकल्प'शब्दस्य भेदः इत्येव व्याख्यानं कुर्वन्ति. तर्हि अस्य कस्य कः सम्बन्धः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : भेदः इति. द्विविधकल्पनापरएव भेदः. कल्पनायाः विना कथं भेदः? अद्वये ब्रह्मणि भेदस्य कल्पना यदि न स्यात् तर्हि भेदः कथं स्यात्? द्विविधा कल्पनैव भेदः... नामान्तरमात्रम्.

प्रह्लादाचार : भागवतपरिशीलने मनः सङ्कल्पात्मकं विकल्पात्मकम् इत्यादि उच्यते. सङ्कल्पात्मकं मनः इति यदा कथ्यते तदानीं निश्चयरूपत्वं, विकल्पात्मकं यदा उच्यते तदानीं संशयरूपत्वं भवति.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : निश्चयत्वं बुद्धेः कार्यम्. सङ्कल्पो अत्र विकल्पस्यापि उपलक्षकः. सङ्कल्पविकल्पात्मकं मनः इत्यत्र "अहं गच्छामि"इति सङ्कल्पात् "न वा गच्छामि"इति विकल्पः. किन्तु "गच्छाम्येव"इति बुद्धेः व्यवसायः. सएव अध्यवसायः.

के. ई. देवनाथन् : अध्यवसायः.

सुश्री मङ्गला : You are saying that Bhrānti or Khyāti is because of Avidyā or Saṁskāra, in general. Or it may be put in the words of Vedānt, it is because of Mala-śakti or Āvaraṇ-śakti. Now, my question is that this may be with reference to subjective individual one. It can not be with reference to more then one persons simultaneously having the same Mala-śakti or Āvaraṇ-śkti. Or the differential individuals will be having differential Mala-śakti and Āvaraṇa-śakti. If this is the case, why we, when we are on the station, find the illusion that tracks are at the end meet each other. Similarly, we experience mirage. So there is on the one hand subjectivity and on the other hand objectivity at a certain time or at a particular place or with reference to certain issues. Then how can we say that our Avidyā is the same?

प्रह्लादाचार : तया महाभागया यः प्रश्नः समुद्भावितः सः एवम् अस्ति. भवद्भिः मलशक्तिः काचन अङ्गीकृता. तया कश्चिद् विद्यमानां रज्जुं सर्पत्वेन गृह्णाति. कुतः ? तस्य मलशक्तिः

अन्यादृशी वर्तते. एवं अन्यः कश्चन तामेव रज्जुं मालात्वेन अवगच्छति. एवं रीत्या संस्काराः भिन्नाः भवन्ति चेद् भिन्नाः भ्रमाः उत्पद्यन्ते. परन्तु एवमेव सर्वत्र न भवति. बहूनाम् अथवा सर्वेषामपि स्थलविशेषे सन्निविशेषविशेषे विद्यमानानाम् एकविधा भ्रान्तिः जायते. यथा मरुमरीचिका-भ्रान्तिः. स्थलविशेषे विद्यमानां सर्वेषामपि मानवानां दूरे मरुं दृष्ट्वा मरीचिकाबुद्धिः जायते. तत्र संस्कारशक्तिः विभिन्नाः वर्तन्ते.

के. ई. देवनाथन् : मनसो भेदः.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तथापि मनसि रागद्वेशादिकं समानएव.

प्रह्लादाचार : भ्रमः एकविधः.

के. ई. देवनाथन् : तथापि मनसो भेदात् मलभेदः वक्तव्यएव.

यज्ञेश्वर शास्त्री : सर्वैरपि मरुमरीचिका दृश्यते. तत्र मलशक्तिः एका वा भिन्ना वा ? अयं प्रश्नः.

पारसनाथ द्विवेदी : मलशक्तिः उच्यतां 'मलः' 'कषाय'पदवाच्यो धर्माधर्माख्यः क्वचित् संस्कारविशेषः. प्रतिपुरुषं भिन्नम्. तत्रापि यो भ्रमः स एकएव नास्ति. भवतु प्रतीतितः एकविधम्. परन्तु प्रतिपुरुषं भिन्नं-भिन्नम्. तत्रापि कस्यचिद् बाधो भवति कस्यचिद् बाधो न भवति. भ्रमरहितेन पुरुषेण शुक्तिः दृश्यते. तत्रैव भ्रान्तेन पुरुषेण रजतं दृश्यते. अतः प्रतिपुरुषम् अविद्याभेदः प्रतिपुरुषं मलभेदः इति अवगन्तव्यम्. अन्यथा सादृश्यं भवति, भवतु चेत् किन्तु एतस्य अर्थः एवं न भवति यत् दशविधानां पुरुषानां कृते एकमेव रजतं प्रतीयते इति न अयं सिद्धान्तः. वाचस्पतिमिश्राणां मते प्रतिपुरुषं प्रपञ्चभेदः. सादृश्यादेव प्रत्यभिज्ञानं जायते. यो अयं घटो मया दृष्टः सएव घटः तेनापि दृष्टः इति. प्रत्यभिज्ञानभ्रमः सादृश्यादेव जायते किन्तु प्रतिपुरुषं प्रतिजीवम् अविद्याभेदः, अविद्याभेदात् प्रपञ्चभेदः इति जीवाश्रिताविद्या

इति पक्षे वाचस्पतिमिश्रैः उपपादितम्. अतो भ्रमः एकविध नास्ति. प्रतिपुरुषं भिन्नम् अस्ति.

सुश्री मङ्गला : If that is the case then we are dealing with Khyativāda, because we are interested in eradicating or totally giving up Khyāti and getting the knowledge of the ultimate truth. Now, if you are saying that there are various causes with reference to various types of illusions of each individuals Malāvaraṇa-śakti of each one of us will different, Khyāti is different and the cognition is different then why we are interested also having the same type of knowledge with reference to ultimate truth? It will not be possible. So, there will not be possibility of having the unity of the ultimate truth i.e. knowledge.

प्रह्लादाचार : Madame! One thing I want to say here. Suppose there is a Rajju and different people are cognizing the same Rajju in a different manner, but suppose the reality of the object is cognized, then though the illusions are different, all those illusions are removed by the same cognition. See, the illusory cognitions are quite different here. One is cognizing it as a snake and another is cognizing it as a garland. But if all those people cognize it later as Rajju only, then

that one cognition can remove all the different types of illusory cognition is quite possible.

सुश्री मङ्गला : Yes. But now I want one more clarification that on the one hand all the philosophical traditions of Indian origin, specially Brāhmaṇical traditions, advocate that causality is the basis of both knowledge as well as illusion. If this is the case and we are saying that when there is illusion, it is because of Avidyā. And when that Avidyā is removed there will be proper knowledge. And when we are having different kinds of illusions with reference to each individual, so our misconception or misperception or wrong apprehension or erroneous knowledge or whatever it may be will be different to each individual. And the cause is the same, Avidyā. Now, if you are saying that it is the cause which is same, the same cause also be applicable with reference to ultimate truth or the knowledge of ultimate reality. Isn't it? Now, you are saying that knowledge of all individuals of the ultimate reality must be the same, there is no variation. It is Brahma. Now if that is the case, there will be also differential causes with reference to each one of us when we are having proper cognition just as with reference to

illusion it is different. It must be also different, otherwise it must be the same. What you will hold there?

प्रह्लादाचार : You mean there are different truths?

सुश्री मङ्गला : Either you have to advocate oneness or you have to advocate ...

वशिष्ठनारायण झा : So the Brahma known by me is different from the Brahman known by you.

बलिराम शुक्ल : Yes, different.

सुश्री मङ्गला : ''एकोऽहम्''. Ultimately it will not be... not with reference to Prāpañcika world but not with reference to Paramārtha sat.

प्रह्लादाचार : The problem is : If you examin the example of Rajju-Sarpa the reality is one. There is Rajju only. For one it is Rajju for others it is something else, it is not the case. What is super-imposed may be different. Jagat is super-imposed. Similarly, what is super-imposed on Rajju may be different form person to person. One is super-imposing snake, another garland and so on. But, the reality is one. It is Rajju only. Though the illusions are quite different, all those illusory cognitions are removed by the one cognition.

वशिष्ठनारायण झा : No the question is that the object of those illusory cognitions is one or many.

प्रह्लादाचार : May be. What does she mean by the term

'object' here. Not Adhiṣṭhāna.

के. ई. देवनाथन् : Locus.

प्रह्लादाचार : That locus is one and the same.

सुश्री मङ्गला : It could be many. For example, I may have an illusion of rope, you may have of wire, third may have of leives which are coming down on the branch of a tree. In each case it may be illusion of a snake. The same illusion namely snake but the kinds of reasons behind the illusion are different.

प्रह्लादाचार : It is possible. That is not the point here. The point is that there is only one reality and that one reality is cognized in a different manner to different people. Then how these different illusory cognitions are removed by the cognition of the reality ?

पारसनाथ द्विवेदी : भवद्भिः पत्रे लिखितम् अस्ति ''**अत्र व्यामोहिकया मायया सदृशादृष्टोद्बोधसामग्रीप्राबल्यस्यैव सहकारित्वात् प्रथमं शुक्तिरूपबोधस्य निराकरणं तदनु तद्भिन्नया... या रजताद्युत्पत्ति... कथम् एकैव मायया उभयस्यापि निर्वाहः कर्तुं आवरण-विक्षेपशक्तिद्वयः**'' तत्रापि व्यामोहिका माया एकैव तैः अङ्गीक्रियते. न मायाद्वयम्. व्यामोहिकामायायाः शक्तिद्वयम्. एका शुक्तिंम् अवरोधयति, आवृणोति विक्षेपशक्त्या च बुद्धिं व्यामोहयति.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : सत्यम्.



अभिनवान्यथाख्यातिस्वरूपम्

प्रो. श्री डी. प्रह्लादाचार

द्वैतवेदान्ताभिमतान्यथाख्यातिस्वरूपम् :

(विद्युत्प्रवाहव्यवधानवशात् प्रारम्भिको भागः टेपरिकॉर्डरे न मुद्रितः इति त्रुटितः).

'अन्यथाख्यातिः'नाम वस्तुनो अन्यथा प्रतीतिः. ''इदं रजतम्'' इति भ्रमे पुरोवर्तिन्याः शुक्तेः भिन्नप्रकारेण रजतत्वेन प्रकारेण प्रतीतिः जायते इति हेतोः ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानम् 'अन्यथाख्यातिः' इति कथ्यते. अत्र द्वैतवेदान्तेतु इयमेव रीतिः अङ्गीक्रियते. पुरो विद्यमानः पदार्थः शुक्तिः तत्र अविद्यमानेन रजतत्वेन प्रकारेण तस्य ग्रहणं वर्तते इति अङ्गीक्रियते. तार्किकमतवैलक्षण्यन्तु अत्र भवति. तार्किकैः तत्र भासमानं रजतं रजतत्वं वा सदेव. देशान्तरे विद्यमानं रजतम् अत्र भाति. आपणस्थमेव रजतं दोषवशाद् अत्र प्रतिभाति इति वदन्ति तार्किकाः. देशान्तरे विद्यमानस्य अत्र भानं कथम् ? इन्द्रियसन्निकर्षो नास्ति चेत् कथम् इदं ज्ञानं देशान्तरस्थरजतस्य उत्पद्यते ? इदमपि ज्ञानं चाक्षुषप्रत्यक्षं खलु इति प्रश्ने ते वदन्ति, लौकिकसन्निकर्षेण इदं ज्ञानं न जायते किन्तु अलौकिकेन सन्निकर्षेण. सन्निकर्षो हि द्विविधो लौकिको अलौकिकः च इति. संयुक्तसंयोगसमवायादिसन्निकर्षवशाद् जायमानं ज्ञानं लौकिकसन्निकर्षजं प्रत्यक्षं किन्तु ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्त्या जायमानं ज्ञानम् अलौकिकसन्निकर्षजन्यं भवति. अतः प्रत्यक्षत्वम् उपपद्यते, पुरतो अविद्यमानत्वेऽपि विषयस्य तस्य सत्त्वञ्च युज्यते. असतः कुत्रापि ज्ञानं न भवति. अत्यन्तासतः पदार्थस्य चाक्षुषं ज्ञानं कथं वा स्यात् इति हेतोः. एवं रीत्या ते स्वकीयम् अन्यथाख्यातिस्वरूपं विवृण्वन्ति.

भ्रमभातस्य न भ्रमस्थले सत्त्वं, नान्यदेशसत्त्वं, नानिर्वचनीयत्वं वा :

द्वैतवेदान्तेतु अत्र भासमानं रजतं देशान्तरे विद्यमानम् अत्र प्रतिभाति इत्यत्र किमपि प्रमाणं नास्ति. यतोहि ''अत्रैव मया रजतं दृष्टम्'' ''अत्रैव मया रजतं दृश्यते इदानीम्'' इति अबाधितेन अनुभवेन अत्र भासमानस्य रजतस्य देशान्तरे सत्त्वे प्रमाणाभावात् तथा न अङ्गीक्रियते. किन्तु एतद्देशकालसम्बन्धितया रजतभानम् अस्तीति तादृशस्यैव रजतस्य भानम् अङ्गीक्रियते. एतद्देशकालसम्बन्धिरजतम् अत्यन्तासद् भवति. 'अत्यन्तासत्त्वं'-नाम सार्वदेशिकत्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम्. इदमेव अत्यन्तासत्त्वं सर्वैः स्वीक्रियते. त्रिष्वपि कालेषु एतद्देशकालसम्बन्धित्वं रजतस्य न अस्ति. यदा ज्ञानं जायते, ज्ञानसत्तादशायाम् एतद्देशकालसम्बन्धित्वं रजतस्य न अस्ति. इदानीं दृश्यमानस्य रजतस्य पूर्वकालदेशसम्बन्धित्वं वा भविष्यत्कालदेशसम्बन्धित्वं वा सुतरां नास्तीति सार्वकालिक-सार्वदेशिकनिषेधप्रतियोगित्वरूपम् अत्यन्तासत्त्वं भासमाने रजते सर्वथा अङ्गीकरणीयम्. अतो अत्यन्तासदेव रजतं भाति. किञ्च, बाधज्ञाने जाते ''अत्यन्तासदेव रजतं मया दृष्टम्'' ''अत्यन्तासदेव रजतं प्रत्यभाद्'' ''असदेव रजतं प्रत्यभाद्'' इत्येवं बाधकालीनानुभवो अस्ति. ''असदेव रजतं प्रत्यभाद्'' इति यो अनुभवो वर्तते तेनापि सिद्ध्यति भ्रमकाले भासमानस्य रजतस्य अत्यन्तासत्त्वम्. तत्र अनिर्वचनीयत्वं वा सत्त्वं वा सर्वथा न अङ्गीक्रियते. तत्र एते केचन प्रश्नाः क्रियन्ते. यदि अत्यन्तासतः प्रतीतिः अङ्गीक्रियते इयं प्रतीतिः कीदृशी? इयं प्रतीतिः चाक्षुषं ज्ञानम् इति अत्र विप्रतिपत्तिः नास्ति. अत्यन्तासतः चाक्षुषं ज्ञानं भवत्सिद्धान्ते अङ्गीकृतं स्यात्. चाक्षुषं हि ज्ञानं तद् भवति यत् चक्षुरिन्द्रियसन्निकर्षवशाद् जायते. अत्रच अत्यन्तासत्त्वस्य स्वयमेव अङ्गीकारः. तत्र विषयो न अस्ति. विषयेण सह इन्द्रियसन्निकर्षो अत्यन्तम् असम्भावितः. अतः इन्द्रियसन्निकर्षाभावेऽपि जायमानम् इदं ज्ञानं चाक्षुषं प्रत्यक्षम् इति कथं वा वक्तुं शक्यते? अयम् एकः प्रश्नः. अन्यश्च प्रश्नः, अत्यन्तासतो ज्ञानं यदि अङ्गीक्रियते, असत्ख्यातिः अङ्गीकृता स्यात्. बौद्धानां हि अयं सिद्धान्तो यद् असतो भानं भवति इति. एवं बौद्धमतानुसारेण भवद्भिरपि असत्ख्यातिः अङ्गीकृता भवति खलु?

बौद्धमताभिमताद् असत्ख्यातिवादात् वैलक्षण्यम् :

एतत् कथं युज्यते ? इति प्रधानं प्रश्नद्वयम् अत्र भवति. द्वैतवेदान्तिनान्तु अयम् अभिप्रायो : यद्यपि अस्ति बौद्धमतइव अस्मन्मतेऽपि अत्यन्तासतो भानं परन्तु प्रधानं हि इदं वैलक्षण्यं वर्तते यद् बौद्धमते अधिष्ठानस्यापि अत्यन्तासत्त्वं स्वीक्रियते. अधिष्ठानभूतं सत् नैव अङ्गीक्रियते. द्वैतसिद्धान्तेतु अधिष्ठानं सत् सर्वथा आवश्यकम्. तदुपरागेण असतो भानम् अङ्गीक्रियते. कस्यापि वस्तुनो अभावे असतो ज्ञानं न जायते. अतो अत्यन्तासतो भानम् अङ्गीक्रियते चेद् अधिष्ठानस्य सत्ता अपेक्ष्यते. अधिष्ठानं किमपि सद् आवश्यकम् तदानीमेव दोषवशाद् अपिच संस्कारवशात् च — संस्कारोऽपि कारणं भवति दोषोऽपि कारणं भवति, अधिष्ठानमपि कारणं भवति ततो अत्यन्तासतो भानं जायते. इन्द्रियसन्निकर्षाभावेऽपि अत्यन्तासतः प्रत्यक्षं कथं जायते ? इति प्रश्नस्य समाधानम् इदं भवति : इन्द्रियसन्निकर्षो अधिष्ठाने वर्तते. अधिष्ठानन्तु सत्यम्. शुक्तिः अधिष्ठानं भवति. शुक्तौ इन्द्रियसन्निकर्षो वर्तते. रजतस्य इन्द्रियसन्निकर्षो नास्ति किन्तु दोषस्य सहकारिकारणस्य विद्यमानत्वात् सहकारिणः तादृशी शक्तिः भवति यत् कारणे कामपि शक्तिम् आदधाति. सहकारिणः सामर्थ्यं सर्वेष्वपि शास्त्रेषु सर्वैः दार्शनिकैः अङ्गीकृतं वर्तते. कारणस्य सहजसामर्थ्यं नास्ति चेदपि सहकारिकारणं सामर्थ्यविशेषं जनयति इत्येतत् सर्वैः दार्शनिकैः अङ्गीकृतम् अस्ति. तदनुसारेण इन्द्रियदोषस्य सहकारिणो विद्यमानत्वात् तद्वशाद् इन्द्रियाणाम् इदं सामर्थ्यं भवति यद् अत्यन्तासदपि प्रत्यक्षीक्रियते. इन्द्रियसन्निकर्षस्तु नास्ति. इन्द्रियसन्निकर्षाभावेऽपि ज्ञानं जायते चेत् तर्हि चक्षुषी निमील्यापि कश्चन रजतं साक्षात् कुर्यात् इतितु न वक्तव्यम्. यतोहि अधिष्ठानेन्द्रियसन्निकर्षस्तु आवश्यकः. इन्द्रियाधिष्ठानसन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षं नैव जायते. अतो अधिष्ठाने इन्द्रियसन्निकर्षः आवश्यकः. रजतग्रहणेतु दोषः कारणम्. एवम् अत्यन्तासतोऽपि ज्ञानम् अङ्गीकृतम् इति.

अत्यन्तासतोरपि भानं कुतो न सम्भवति ? :

अत्र अत्यन्तासतो भानाङ्गीकारो यः कृतो तत्र अयंहि प्रधानः

प्रश्नो भवति. केचन एवमपि आक्षिपन्ति — अत्यन्तासतो भानम् अङ्गीक्रियते चेत् शशविषाणस्यापि भानं कुतो न स्यात्? वन्ध्यासुतस्य प्रत्यक्षं कुतो न जायते? गगनकुसुमस्य प्रत्यक्षं कुतो न जायते? अत्यन्तासतः प्रत्यक्षं यदि अङ्गीक्रियेत तर्हि असत्त्वेन सर्वैः अङ्गीकृतानाम् अन्येषामपि प्रत्यक्षं कुतो न स्यात्? इति.

इदम् अत्र अवगन्तव्यं : शशविषाणप्रत्यक्षं न जायत इति प्रतिज्ञातु केनापि न कर्तुं शक्यते. ''इदं शशविषाणम्'' इति प्रत्यक्षं जायते वा इति तेषां प्रश्नः स्यात्. तद्वदेव ''इदं शुक्तिरजतम्'' इति प्रत्यक्षं वा जायते भ्रान्तिकाले? भ्रान्तिकाले शुक्तिं दृष्ट्वा ''इदं शुक्तिरजतम्'' इति भ्रान्तिः न जायते किन्तु ''इदं रजतम्'' इति प्रत्यक्षं जायते. शुक्तौ आरोप्यमाणस्य रजतस्य ज्ञानं भवति. तद्वदेव ''शशे शृङ्गम् अस्ति'' इति ज्ञानं कस्यचन भवेत्. तत्र शशरूपे अधिष्ठाने शृङ्गस्य ज्ञानं नरेऽपि कस्मिंश्चन शृङ्गम् अस्ति इति ज्ञानं जायेत. कदा भवति? अधिष्ठानं तत्र भवेत्. इन्द्रियदोषः कस्यचन स्यात्. एवं संस्कारोऽपि स्यात्. एतानि सर्वाणि कारणानि वर्तन्ते चेत् शशं दृष्ट्वा ''अयं शृङ्गी'' इति ज्ञानम् उदीयात्. नैव उदेति इति न केनापि प्रतिज्ञातुं शक्यते. परन्तु ''इदं शशशृङ्गम्'' अथवा ''अयं वन्ध्यासुतः'' इत्यादिज्ञानं जायेताम् इति आरोपस्तु नैव कर्तव्यः. शुक्तिं दृष्ट्वापि ''इदं रजतम्'' इत्येव ज्ञानं जायते नतु ''इदं शुक्तिरजतम्'' इति ज्ञानम्. शुक्तौ आरोप्यमाणं रजतम् इति बाधानन्तरं हि अस्माभिः अवगम्यते. ततः पूर्वं रजतत्वमात्रेण वस्तुनो भानं भवति. एवञ्च वन्ध्यया सह कश्चन दृष्टः. ''अयं तस्याः सुतः'' इति ज्ञानं यज् जायते, तस्य सुतो न भवति. तस्याः सुतत्वेन अवगतः. तथा सति वन्ध्यासुतस्य ज्ञानं भवति. 'शुक्तिरजतज्ञानं'नाम शुक्तिसम्बद्धत्वेन रजतस्य ज्ञानम्. एवं वस्तुतो या वन्ध्या तत्सम्बन्धेन पुरुषविशेषस्य सुतत्वेन ज्ञानं वन्ध्यासुतज्ञानम्. एवं रीत्या सर्वत्रापि विवरणं कर्तुं शक्यते. अतो अत्यन्तासतो ज्ञानं भवति चेद् गगनकुसुमज्ञानं जायतां, शशशृङ्गज्ञानं जायताम् इत्यादि आपादनं यत् क्रियते तद् आपादने किमपि स्वारस्यं नास्ति

इत्येव एतस्मिन् सिद्धान्ते अङ्गीक्रियते.

अपिच अत्यन्तासतो ज्ञानं परोक्षज्ञानं नास्ति इति न केनापि वक्तुं शक्यम्. ''शशशृङ्गम् अस्ति'' इति केनचन उक्तं चेत् शशशृङ्गस्य असत्वं यो न जानाति तस्य पुरुषस्य एतद्वाक्यश्रवणेन शशशृङ्गास्तित्वज्ञानं जायते. ''गोशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्याद् यादृशं ज्ञानं जायते तादृशमेव ज्ञानं ''शशशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्यादपि जायते. तयो: वाक्ययो: ज्ञानजनकत्वं समानम् अस्माभि: अनुभूयते. ''शशशृङ्ग नास्ति'' इति य: प्रथममेव निश्चितवान् तं प्रति ''शशशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्यं ज्ञानं न जनयति. कुत: ? वाक्यार्थज्ञानं प्रति अयोग्यतानिश्चयाभावो वा योग्यताज्ञानं वा कारणं भवति. शशशृङ्ग नास्ति इति निश्चयो वर्तते पूर्वमेव तस्य पुरुषस्य योग्यताज्ञानं नास्ति. अयोग्यतानिश्चय: प्रतिबन्धको वर्तते. इति हेतो: ''शशशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्यात् तस्य पुरुषविशेषस्य शशशृङ्गास्तित्वज्ञानं न जायते. परन्तु य: शशशृङ्गस्य असत्त्वं न जानाति तं प्रति ''शशशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्यं उच्चार्यते चेत् तेन वाक्येन ''गोशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्यात् यथा ज्ञानं जायते ''शशशृङ्गम् अस्ति'' इति वाक्यादपि ज्ञानं जायतएव. तयो: ज्ञानयो: न मनागपि विशेष: केनापि अनुभूयते. तत्र वाक्यजन्यं परोक्षज्ञानं नास्ति इत्यत्र न किमपि प्रमाणम्. यद्यपि केचन वदन्ति अत्र यत् शाब्दं ज्ञानं यज् जायते वस्तुत: इदं न शाब्दज्ञानं किन्तु विकल्पाख्यावृत्ति: इति. योगसूत्रे **''शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्प:''** (पात.यो.सू.१।९) इति उक्तम् इति वदन्ति. किन्तु द्वैतवेदान्ते विकल्पाख्या वृत्ति: सापि ज्ञानमेव इति उच्यते. तत्र ''अहम् इच्छामि'' इति मनस: कश्चन विकारो जायते. इच्छाख्यावृत्ति: विलक्षणा अनुभूयते. ''अहं जानामि'' ''अहम् इच्छामि'' वेदान्तमतेषु एतज्ज्ञानं हि अन्त:करणविकार: इति अङ्गीक्रियते. तत्र अन्त:करणविकारस्य किमपि वैलक्षण्यम् अनुभवसिद्धम् अस्ति. ''अहम् इच्छामि'' इत्यत्र यो अन्त:करणविकारो अनुभूयते तस्माद् विलक्षण: कश्चन विकारो ''अहं जानामि'' इत्यत्र अनुभूयते. अतएव इच्छा-ज्ञानयो: अन्त:करणवृत्तिविशेषत्वम् अङ्गीक्रियते तत्तु युक्तम्. परन्तु सत्यं रजतम्

इति दृष्ट्वा ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं जायते. शुक्तिं दृष्ट्वा ''इदं रजतम्'' इति यो अवगमो जायते अनयोः न कश्चिदपि विशेषो अनुभवसिद्धो वर्तते. एवम् अनुभवाभावेपि तयोः एकस्य ज्ञानत्वम् अपरस्य च ज्ञानभिन्नविकल्पाख्यवृत्तित्वं कुतो वा अङ्गीक्रियते तत्र प्रमाणं किमपि नास्ति. अतः तस्य ज्ञानत्वमेव नास्ति इति यद् उच्यते तत्र सम्मतिः नास्ति एतत्सिद्धान्ते. न केवलम् एतत् किन्तु असतो ज्ञानं नास्ति इतितु न केनापि वक्तुं शक्यते. सर्वैरपि दार्शनिकैः अत्यन्तासतो ज्ञानम् अवश्यम् अङ्गीकरणीयं भवति. अनिच्छुभिरपि तस्य ज्ञानम् अङ्गीकरणीयं भवति. अतो अत्यन्तासतो ज्ञानं नास्ति इति सिद्धान्तीकृत्य शुक्तिरजतज्ञानम् असद्विषयकज्ञानं न भवति इति वक्तुं न शक्यते इत्यपि एतन्मते प्रतिपाद्यते.

नैयायिकमतविमर्शः :

तत्र प्रथमं नैयायिकसिद्धान्तो : न्यायसिद्धान्ते शुक्तिं दृष्ट्वा यज् ज्ञानं जायते तत्र अधिष्ठानभूता शुक्तिः सत्या. तत्र विवादो नास्त्येव. तत्र भासमानं रजतमपि सदेव. देशान्तरे विद्यमानं प्रतिभाति अतः तत्रापि सत्त्वम् अङ्गीक्रियते. शुक्तिरजतत्वयोः यः संसर्गः प्रतिभाति सोऽपि संसर्गः सन्नेव. ततश्च सर्वेऽपि ज्ञानविषयाः सन्तः इति कृत्वा असतो ज्ञानं नास्ति इति नैयायिकाः वदन्ति. एवं तर्हि शुक्तिरजतसंसर्गाः इति समूहालम्बनात्मकस्य ज्ञानस्य ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानस्य च को व्यत्यासः ? ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानं यज् जायते तत्रापि शुक्तिः विषयः, रजतं विषयः, संसर्गो विषयः सर्वे विषयाः. शुक्ति - रजत - संसर्गाः इति अपरं समूहालम्बनात्मकं ज्ञानम्. अस्मिन्नपि ज्ञाने सर्वे विषयाः. एवञ्च विषयानां समानत्वेऽपि इदं ज्ञानम् अन्यादृशं, तज्ज्ञानम् अन्यादृशम् इत्यत्र न कापि उपपत्तिः. अतः संसर्गः सत्यः भाति इति उक्तौ तत्र किञ्चन वैलक्षण्यं प्रतिपादनीयम्. शुक्त्यनुयोगिकत्वेन रजतत्वप्रतियोगिकत्वेन भासमानः संसर्गः सन् वा असन् वा इति विचार्यताम्. यद्यपि रजतत्वसंसर्गो रजते विद्यमानः सन् परन्तु स संसर्गो रजतानुयोगिको रजतत्वप्रतियोगिकः संसर्गः. ''इदं रजतम्'' इति अत्र भासमानस्तु संसर्गो न हि सः. अत्र हि शुक्त्यनुयोगिकत्वं

रजतत्वप्रतियोगिकत्वं संसर्गे भासते. तत्र रजतत्वप्रतियोगिको यः संसर्गो वस्तुतो रजते वर्तते सएव अत्र शुक्तौ भाति इति वदेयुः परन्तु शुक्त्यनुयोगिकत्वेन सो भासते. शुक्त्यनुयोगिकत्वविशिष्टो रजतत्वप्रतियोगिकत्वविशिष्टः च यः संसर्गो भवति स च संसर्गो न रजते भासमानो रजतत्वसंसर्गः. अयं विशिष्टसंसर्गः अन्यएव स्वीकर्तव्यः. अस्यच अत्यन्तासत्त्वम् अवश्यं वक्तव्यम्.

प्राचीनास्तु नैयायिकाः संसर्गस्य असत्त्वं स्वयमेव वदन्ति. नव्यास्तु नैयायिकाः केचन एवं वदन्ति तत्र संसर्गो यो भासते सोऽपि सन् इति वस्तुतस्तु जरन्नैयायिकाः संसर्गस्य अत्यन्तासतः भानं स्वीकर्तुं शक्यते इति अङ्गीकृत्य प्रकारस्य विशेष्यस्य च सत्त्वम् अस्माभिः प्रतिपाद्यते इत्येव स्पष्टं वदन्ति. एवं मतद्वयं वर्तते. आस्तां तावत् परन्तु तत्र नैयायिकमतविशेषे संसर्गस्य अत्यन्तासतो भानं सर्वथा स्वीकृतम् अस्ति. संसर्गस्य अत्यन्तासतो भानं स्वीक्रियते चेत्, प्रकारेण किम् अपराद्धम्? प्रकारोऽपि अत्यन्तासन् भासतां नाम! अतो अत्यन्तासतो भानं नैयायिकैः स्वीकृतम्. नव्यनैयायिकैः तदपि न स्वीक्रियते इति उक्तिरपि न युक्ता. तत्र शुक्त्यनुयोगिकत्वविशिष्टो रजतत्वप्रतियोगिकत्वविशिष्टः च यः संसर्गः सो अत्र भासमानः सः अन्यत्र सन् इति सर्वथा न वक्तुं शक्यते. तस्माद् अत्यन्तासतो भानं नवीननैयायिकैः अङ्गीकरणीयम्.

अनिर्वचनीयख्यातिवादविमर्शः :

अनन्तरम् अद्वैतवेदान्तिभिः अनिर्वचनीयख्यातिः अङ्गीक्रियते. तत्र द्वैतिनो वदन्ति यद् अद्वैतिभिरपि अत्यन्तासतः ख्यातिः अवश्यम् अङ्गीकरणीया भवति. यदा ''इदं रजतम्'' इत्यत्र रजतं प्रतिभासते तत्र भासमानं हि रजतं, वस्तुतः प्रातिभासिकं तत्सिद्धान्ते; परन्तु भ्रमकाले ''इदं रजतं प्रातिभासिकम्'' इति अनुभवो न भवति. यदि भ्रान्तिकालेऽपि तथैव अनुभवः स्यात् तदा प्रवृत्तिः न स्यात्. अतः तस्मिन् काले ''इदं रजतं सद्'' इति वा ''इदं रजतम् अनिर्वचनीयम्'' इति वा ''व्यावहारिकम्'' इति वा तस्य प्रतीतिः अवश्यम् अङ्गीकरणीया. तत्र रजते यद् व्यावहारिकत्वं

सत्त्वं प्रतीयते तत् किं सद् अङ्गीक्रियते असद् अङ्गीक्रियते? इति प्रश्नो भवति. भासमानं हि रजतं प्रातिभासिकम्. भ्रमकाले यत् सत्त्वं भासते तत् सत्त्वं व्यावहारिकं चेत् रजतस्य व्यावहारिकत्वापत्तिः. अतः तत्र भासमानं सत्त्वं प्रातिभासिकम् इत्येव वक्तव्यम्. प्रातिभासिकं सत्त्वं यत् प्रतीयते तत् प्रातिभासिकत्वेन प्रतिभाति चेत् पुनः प्रवृत्तिः न स्यात्. अतः प्रातिभासिकत्वेन तस्याः प्रतीतिः नास्ति किन्तु तत्र भासमानं सत्त्वं वस्तुतो अत्यन्तासदेव भवति. 'अत्यन्तासत्त्वं' नाम सार्वकालिक - सार्वदेशिक - निषेधप्रतियोगित्वम्. रजते यत् सत्त्वं भासते तत् तादृशं भवति. तस्माद् अत्यन्तासदेव सत्त्वं रजते भासते इति अवश्यम् अङ्गीकरणीयम्. अतो अत्यन्तासतो भानाङ्गीकारे प्रवृत्तिरेव न स्याद् इति हेतोः तन्मतेऽपि अत्यन्तासतः भानम् अङ्गीकरणीयं भवति.

<u>सत्ख्यातिवादविमर्शः</u> :

विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तेतु तैः सत्ख्यातिः अङ्गीकृता वर्तते. असतो भानम् न आवश्यकम् इति ते वदन्ति. शुक्तौ अल्पसङ्ख्याकाः रजतांशाः वर्तन्ते. अतो यदा अस्माकम् इन्द्रियदोषो नास्ति तदानीं ते अल्पांशाः नैव भान्ति किन्तु बह्वंशाः शुक्त्यंशाएव तदानीं भान्ति. अतः कदाचित् ''इयं शुक्तिः'' इति ज्ञानं कदाचित् ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानम्. एवञ्च सतएव वस्तुनो भानं भवति इति तेषां सिद्धान्तः परन्तु द्वैतिनाम् अयं प्रश्नो : अल्पाः ते रजतांशाः किम् अल्पत्वेन भान्ति उत बहुत्वेन भान्ति? यदि अल्पत्वेन भानं भवति, तत्तु केनाऽपि अङ्गीकर्तुं न शक्यते. ''अल्पाः रजतांशाः अत्र वर्तन्ते'' इति भानं कस्यापि नास्ति. यथा सत्यरजतं दृष्ट्वा यथा रजतांशाः भान्ति तथैव अत्रापि भानं भवति. एवञ्च बाहुल्येनैव रजतांशानां भानम् अङ्गीकरणीयम्. बाहुल्यन्तु न अङ्गीकृतम्. तत्र अल्पाः अंशाः सन्ति इत्येव अङ्गीकृतम् अस्ति. एवञ्च बहुत्वस्य अत्यन्तासतो भानं तैः अङ्गीक्रियते. अत्यन्तासतो भानं न अङ्गीक्रियते चेत् कथं प्रवृत्तिः भवति? अतो अत्यन्तासतो भानं नास्ति इति केनापि वक्तुं न शक्यते.

<u>अन्यख्यातिवादविमर्शः</u> :

परमात्मनो 'माया'ख्यया शक्त्या रजताकारा वृत्तिः बहिः निक्षिप्ता भवति. इदानीं सत्यरजतस्य दर्शने यादृशो अनुभवो अत्रापि तादृशएव अनुभवो वर्तते. विषयतैव रजतम् इति कथं वक्तुं शक्यते? विषयता किं चक्षुःगोचरो भवति? तत्र रजतस्य कश्चन आकारः किञ्चन रूपं सर्वं दृश्यते. एतत् सर्वं चक्षुषा साक्षात्क्रियते. एतत् सर्वं केवलं वृत्तिरूपम् इति वक्तुं नैव शक्येत. वृत्तेः अचाक्षुषत्वात्. एवञ्च चाक्षुषः कश्चन पदार्थो वर्तते. सच पदार्थः किंस्वभावः इति प्रश्नः. तस्यच सत्तातु न अङ्गीक्रियते इति मन्ये. अत्यन्तासत्त्वम् अङ्गीकृत्यैव निर्वाहः करणीयः.

<u>उपसंहारः</u> :

एवं रीत्या अत्यन्तासतो भानं सर्वथा अङ्गीकर्तव्यम्. ''असदेव रजतं प्रत्यभाद्'' इति अबाधितात् सार्वजनीनाद् अनुभवात् भासमानस्य रजतस्य अत्यन्तासत्त्वम् अङ्गीकरणीयम्.

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गो.श्या.म.

सुहृद्वर्याणां श्रीमतां प्रह्लादाचारमहोदयानाम् अलिखिते मौखिके अस्मिन् वक्तव्ये द्वैतवेदान्ताभिमतायाः ख्यातेः स्वरूपविवेचनं तदुपपत्तयः च तुलनात्मकम् अन्यमतालोचनं च तादृगप्रयाससिद्धं स्फीतं च निरूपितमस्ति यस्य श्रवणमात्रेण झटिति अभिनवान्यथाख्यातिवादो सर्वथा बुद्ध्यारूढो भवतीति तदर्थं निजां बहुकृतज्ञतां विज्ञापयन्नेव अन्यख्यातिविमर्शतया विद्वदग्रगण्यानां तेषां वक्तव्यविषये कामपि स्पष्टतां कर्तुं समीहे.

तत्र यदेभिः **''इदानीं सत्यरजतस्य दर्शने यादृशो अनुभवो, अत्रापि तादृशएव अनुभवो वर्तते''** इति यद् उक्तं तत्र एतस्मिन् विषये अन्यख्यातिवादम् अवलम्ब्य काचित् स्पष्टता एवं तावद् भवितुम् अर्हति यत् सत्यरजतस्थले

रजतप्रतीतिः तावद् विषयजन्या इतितु ''**निर्दोषार्थेन्द्रियसन्निकर्षः प्रत्यक्षं... स्मृत्यनुवादयोः न अप्रामाण्यं यथार्थत्वानुभवात्... न प्रमासाधनं प्रमाणं, ज्ञानव्यतिरिक्तायां प्रमायां प्रमाणाभावात्. नच** अज्ञातपरिच्छित्तिरेव **प्रमा** इत्यत्र **किञ्चिद् मानं, याथार्थ्यमेव प्रामाण्यम् इति** अङ्गीकाराद्'' (प्रमा.लक्ष.) इति श्रीमदानन्दतीर्थभगवत्पादानां निरूपणात् सिध्यत्येव. तेन भ्रमज्ञानं तावद् द्वैतवेदान्तेऽपि न यथार्थज्ञानम् इत्यत्र न कश्चन विवादः. भ्रमभातविषयणां सत्त्वं वा असत्त्वं वा इति एकः प्रश्नो अवशिष्यते. तत्र चाक्षुषत्वासत्त्वेतु नैव समकालिके एकानुभूतिगोचरे वा, यतोहि असत्त्वं तावद् न भ्रमकालिकानुभवगोचरम् अन्यथा रजतस्य तत्र अविद्यमानत्वेन तज्ज्ञानस्य प्रमात्वापत्तेः. ततोहि ''इदं रजतम्'' इत्येवमादिषु निरुपाधिकेषु भ्रमेषु चाक्षुषत्वन्तु आरोप्यमाणे विषये न भ्रमकालावच्छेदेनैव प्रतीयते तदसत्त्वन्तु पुनः उत्तरत्र बाधज्ञानेनैव निश्चीयते. तस्माद् यदा चाक्षुषत्वं न तदा असत्त्वनिश्चयः यदाच पुनः असत्त्वनिश्चयः न तदा चाक्षुषत्वम्. तेन बाधोत्तरनिश्चितेन असत्त्वेन हि तथाविधभानस्य भ्रमत्वसिद्धिः. तदेतद् असत्त्वञ्च न रजतस्य स्वभावः किन्तु बाधज्ञाने तद्देश-तत्काल-विशिष्टे रजते भासमानं बौद्धमेव असत्त्वम्. तेन सत्यरजतस्थलेतु निर्दोषार्थेन्द्रियसन्निकर्षजनिता नाम रजतसत्त्वजनिता रजतचाक्षुषत्वप्रतीतिः भवति. भ्रमस्थलेतु इन्द्रियदोषाणां बुद्धिदोषाणां विषयदोषाणामिव अन्येषामपि उपाधिरूपाणां दोषाणां वा हेतुतया तज्जनिता अरजतदेशकालयोः रजतसत्त्वप्रतीतिः. तस्मात् ''सत्यरजतस्थले यादृशो अनुभवो तादृशो भ्रमस्थलेऽपि'' इत्यस्मिन् वाक्ये यादृग्घेतुजनितो अनुभवः सत्यरजतस्थले तादृग्घेतुजनितो भ्रमस्थलेऽपि इति अर्थस्तु स्वीकर्तुं न शक्यते. अथ यादृगैन्द्रियत्वप्रकारको अनुभवः सत्यरजतस्थले तादृगैन्द्रियत्वप्रकारस्यतु अनुभवस्य स्वविषयस्वरूपनिर्धारकत्वे रजतस्य सत्त्वमेव भवेत् सर्वासामपि प्रमाणां स्वतःप्रामाण्याभ्युपगमात्. बाधोज्ञानोत्तरं परतः प्रतिभातं रजतज्ञानस्य अप्रमाण्यन्तु तद्देशकालोपहितरजतासत्त्वबोधकमपि न तदनुपहितरजतासत्त्वबोधनाय अलम्. तस्मात् निर्दोषेन्द्रियसन्निकर्षेण असतो रजजस्य चाक्षुषप्रतिभासो न सम्भवतीति हेतोः इन्द्रियार्थसंनिकर्षव्यतिरिक्तहेत्वन्वेषणे क्रियमाणे रजतस्य असत्त्वं न भ्रमोत्पादकहेतुतया किमुत भ्रमत्वज्ञापकहेतुतयैव पुरतो अवतरति. एषा हि निरुपाधिकभ्रमव्यवस्था सोपाधिकेतु भ्रमे तदधिष्ठाने न असतो धर्मिणः आरोपः किन्तु धर्मारोपएव यथा स्फटिके जपाकुसुमलौहित्यारोपः शुभ्रे शङ्खे पीतिमारोपः तटस्थितेषु वृक्षेषु चलायमानत्वारोपः इत्येवम्. सोऽयमारोप्यमाणो धर्मो नैव असन् भवितुम् अर्हति तत्तदुपाधिषु तेषां धर्माणां सद्भावादेव. स्वधर्मिभूतोपाधिसम्बन्धेन

अधिष्ठानेनापि तेषां सम्बन्धो न असन् किमुत सन्नेव अवधार्यते. तस्मादेव अधिष्ठानतत्त्वज्ञानेनापि सोपाधिकभ्रमारोपनिवृत्तिः न जायते. तत्र हेतुभूतदोषसंख्यायां विवादस्य शक्यत्वेऽपि नैकेन केवलेन अर्थदोषेण, इन्द्रियदोषेण वा, बुद्धिदोषेण वा, अपितु अन्येषामपि आगन्तुकेन उपाधिरूपेण वा भ्रमज्ञानजननं भवतीति सर्वैरपि विचारकैः अनेकेषां दोषाणां सम्भूयकारित्वरूपं कारणसामग्रीतया अभ्युपगमनीयमेव.

तत्र "**तमस्त्वज्ञानजं विद्धि**" (भग.गीता.१४।८) "**प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च**" (भग.गीता.१४।१७) इत्येतयोः वचनयोः अज्ञानतमसोः परस्परजन्यजनकभावत्वोपगमात् "**ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि तद् विद्यादात्मनो मायां यथाभासो यथा तमः**" (भाग.पुरा.२।९।३३) इत्यत्र मायायाः चापि अज्ञानान्यथाज्ञानहेतुतायाः श्रावणाद् "**द्रव्यस्फुरणविज्ञानमिन्द्रियाणामनुग्रहः संशयोऽविपर्यासो... बुद्धेर्लक्षणं वृत्तितः पृथग्**" (भाग.पुरा.३।२६।२९-३९) इति वचनात् च भ्रमभातपदार्थानां मायामोहितबुद्धिवृत्तितया अभ्युपगमो वाल्लभे वेदान्ते.

तथा अभ्युगतेतु बाधज्ञानोत्तरं निश्चीयमानं भ्रमभातविषयाणाम् असत्त्वं न तेषां स्वाभाविकं स्वरूपं किन्तु मायया आरोपितं तद्देश-तत्काल-तद्भान-वैशिष्ट्यावगाह्न्युनुव्यवसायरूपस्मृतिविषयीभूतमिति मायायाएव अपरिहार्यतया असाधारणहेतुत्वे सिद्धे कृतम् अन्तर्गडुना भ्रमभातविषयाणाम् असत्त्वेन इति वाल्लभो अभिप्रायः.

तस्मात् श्रीप्रह्लादाचारमहोदयाः यद् :

> "**विषयतैव रजतम् इति कथं वक्तुं शक्यते? विषयता किं चक्षुःगोचरा भवति? तत्र रजतस्य कश्चन आकारः किञ्चन रूपं सर्वं दृश्यते. एतत् सर्वं चक्षुषा साक्षात्क्रियते. एतत् सर्वं केवलं वृत्तिरूपम् इति वक्तुं नैव शक्येत. वृत्तेः अचाक्षुषत्वात्.**"
>
> इति वदन्ति.

तदत्र यस्मिन्नंशे द्वैतवेदान्तेन समं शुद्धाद्वैतवेदान्तस्य मतैक्यं सम्भवति

तत् पूर्वं हि चिन्तनीयं चेद् भगवत्पादश्रीमदानन्दतीर्थानां तावद् भागवततात्पर्यनिरूपणे इमे अंशाः सावधानतया मननीयाएव —

> ''**मनोबुद्धिरहंकारश्चित्तमित्यन्तरात्मनः** चतुर्धा लक्ष्यते भेदो वृत्त्या **लक्षणरूपया**(भा.का.) — **बुद्धिरध्यवसानाय संशयं कुरुते मनः अभिमानो ह्यहंकारः चित्तं स्मरणकारणम्**(भा.ता.)... **द्रव्यस्फुरणविज्ञानमिन्द्रियाणामनुग्रहात् संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च स्वाप इत्युच्यते बुद्धेः लक्षणं वृत्तितः पृथक्**(भा.का.) — **द्रव्यस्फुरणे यद् विशेषज्ञानम्. सामान्यं मनसा जातं विशेषाद् बुद्धिजं भवेत्**(भा.ता.).''
>
> (भाग.तात्प.३।२७।१५,३१).

अत्र भगवत्पादैरपि सामान्यज्ञानस्य मनोजन्यत्वं विशेषज्ञानस्य बुद्धिजन्यत्वम् अङ्गीकृतमेव. ''इदं रजतम्'' इत्यादिभ्रमज्ञानानितु विशेषज्ञानान्येवेति नच अधिष्ठानसामान्यज्ञानं विना विशेषज्ञानोत्पत्तिरिति प्रमारूपं भवतु भ्रमरूपं वा भवतु उभेअपि बुद्धिवृत्तिरूपे स्तः इत्यत्र विवादस्तु न प्रतिभाति. ततश्च ''**विषयतैव रजतम् इति कथं वक्तुं शक्यते?**'' इति प्रश्ने ''असच्च तद् रजतञ्च'' इत्यपि वक्तुं नैव शक्येत केनापि. अथ ''भ्रमानुभूतिदेशकालयोः रजतं न विद्यते'' इत्येव 'असद्रजत'पदस्य अभिप्रायः इति अङ्गीक्रियमाणेतु अन्यत्र तस्य रजतस्य सत्त्वमपि नूनं बुद्धिगोचरं भवेदेव. तस्माद् ''**विषयता किं चक्षुःगोचरा भवति?**'' इत्यस्य प्रश्नस्य उत्तरे विपर्यासरूपबुद्धिवृत्तौ विवादाभावादेव इन्द्रियार्थसंनिकर्षस्य असद्रजतजननाशक्तत्वेन प्राकृततमोगुणविद्धायाः बुद्धेरेव सकाशाद् असद्रजतभानजननं द्वैतवेदान्तेऽपि न अनभिमतमिव लक्ष्यते. इह 'विषयता' नाम चाक्षुषभ्रमविषयता साच भ्रमाधिष्ठानसंसृष्टेन समनस्कचक्षुरिन्द्रियेण जायमाने ज्ञाने तदननुग्राहिकया मायामोहितबुद्ध्या बुद्ध्यननुगृहीततादृज्ज्ञानविषयतारूपैव. भ्रमभातस्य रजतस्यापि पश्चान्निश्चीयमानम् असत्त्वं निरुपाधिकं किन्तु तद्देशोपधिकं तत्कालोपाधिकं विकल्पवृत्तिगोचरम् ''**अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि**'' इतिवद् प्रतीयते.

तस्माद् अस्मदाचार्यचरणाः निरूपयन्ति —

> ''**यद् वस्तु स्वरूपे अन्यथा प्रतिभासते तद् आत्मनां जीवानां**

व्यामोहिका या माया... तस्याः कार्यम्. साहि जीवं व्यामोहयित्वा तत्सम्बन्धिनम् अन्तःकरणबुद्ध्यादिकमपि व्यामोहयति. तया व्यामोहिता बुद्धिः पदार्थान् अन्यथा मन्यते नतु पदार्थाः अन्यथा भवन्ति... मायाच द्विधा भ्रमं जनयति : विद्यमानं न प्रकाशयति; अविद्यमानं च प्रकाशयति देशकालव्यत्यासेन... भ्रान्तप्रतीतेस्तु न अर्थनियामकत्वम् अन्यथा भ्रमदृष्ट्या गृहीतं जगद् भ्रमद्रूपमेव स्यात्. अतो विषये विषयता काचित् स्वीकर्तव्या यया दृष्टिः सविषया स्यात्. अन्यथा पदार्थानां स्थिरत्वाद् भ्रमदृष्टिः निर्विषया स्याद्. अतो अन्यत्रैव सिद्धो भ्रमिः मायया पुरःस्थिते विषये समानीयते, दृष्ट्यनुरोधित्वात् तस्याः... विषयता मायाजन्या विषयो भगवान्. मायायामेव विषयतारूपं भगवतः स्वरूपं प्रकटितं तदपि न निःस्वभावम्, आत्मशक्तित्वाद् मायापि न निःस्वभावा. चिद्विलासत्वाद् बुद्धेः परं तामेव व्यामोहयति, यावन्न ब्रह्मभावः.''
(सुबो.२।९।३३).

तेनेदं सिद्ध्यति यद्वत् प्रमाज्ञाने सामान्यज्ञानं मनोजन्यं विशेषज्ञानं च बुद्धिजन्यं, तद्वदेव भ्रमज्ञानेऽपि अधिष्ठानसामान्यज्ञानं मनोजन्यम् आरोप्यमाणविशेषज्ञानं बुद्धिवृत्तिरूपमेव इति. चाक्षुषत्वादिनिर्वाहस्तु समनस्केन्द्रियार्थसंनिकर्षजन्यं यादृक्सामान्यज्ञानं तन्नियतोत्तरभावि यद् विशेषज्ञानं तद् तादृगैन्द्रियकत्वभानोपरक्तमेव जन्यते इति प्रमाभ्रमसंशयादिज्ञानसाधारणो नियमः. तेन प्रह्लादाचारिमहोदयैः पृष्टं **''तत्र रजतस्य कश्चन आकारः किञ्चन रूपं सर्वं दृश्यते. एतत् सर्वं चक्षुषा साक्षात्क्रियते. एतत् सर्वं केवलं वृत्तिरूपम् इति वक्तुं नैव शक्येत. वृत्तेः अचाक्षुषत्वात्''** इति तत्समाधानमपि सुकरमेव. यतोहि उदाहृतयोः भगवत्पादश्रीमदानन्दतीर्थानाम् अस्मदाचार्यचरणानां च एतद्विषयकनिरूपणयोः नातीव पार्थक्यम् उपलभ्यते. तस्माद् यथा विष्णुतत्त्वनिर्णये **''पदार्थस्वरूपत्वाद् भेदस्य. नच धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदस्य अस्वरूपत्वम्, ऐक्यवत् स्वरूपस्यैव तथात्वाद्''** (विष्णुत.विनि.१) इति भेदवादसमाश्रयणादेव सर्वेषामपि वस्तूनां प्रमाज्ञानेऽपि स्वरूपतः सत्त्वं पररूपतो असत्त्वम् इति अङ्गीक्रियतएव. तथा सति रजतत्वेन असतो अधिष्ठानस्य असत्त्वाद् व्यतिरिक्तं शुक्तित्वेन वा असतो रजतस्य असत्त्वाद् वापि व्यतिरिक्तं तृतीयं भ्रमज्ञानविषयीभूते असत्त्वे अङ्गीक्रियमाणे सुस्पष्टैव कल्पनागौरवइति असतः ख्यानम्

अनावश्यकमेव भवति. शुक्तिशकलस्यापि रजतरूपेण असत्त्वात् तदेव शुक्तिगतं रजतप्रतियोगिकम् असत्त्वं भ्रमभातरजतविषयकासत्त्वभानभारं वोढुम् अलम्. ततश्च अन्यत्र अन्यस्य ख्यानमेव तद् भवतु इति अङ्गीकर्तव्यम्.

तस्माद् यदप्युक्तं ''**एवञ्च चाक्षुषः कश्चन पदार्थो वर्तते. सच पदार्थः किंस्वभावः इति प्रश्नः. तस्यच सत्तातु न अङ्गीक्रियते इति मन्ये. (तस्माद्) अत्यन्तासत्त्वम् अङ्गीकृत्यैव निर्वाहः करणीयः**'' इति तदपि प्रमात्मके विशेषज्ञानेऽपि चाक्षुषः पदार्थो बुद्धिगोचरएवेति भ्रमप्रमाध्यवसाययोः साधारणः प्रश्नइति तदुत्तरमपि साधारणमेव दातुं शक्येत.



चर्चा

अभिनवान्यथाख्यातिः

प्रॉ. श्री डी. प्रह्लादाचार

बलिराम शुक्ल : न्यायशिखामणौ "ननु तत्र तादृशवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वेन भासमानत्वं प्रकारत्वं तादृशवैशिष्ट्यानुयोगित्वेन भासमानत्वं विशेष्यत्वं ... तदुभयसत्त्वेऽपि विशिष्टज्ञानप्रतियोगित्वं समूहालम्बने च अनुयोगित्वं भासते इति चेद्, हन्त, रजतत्त्ववैशिष्ट्यानुयोगित्वं यद् रजते प्रसिद्धं तद् दोषवशात् शुक्तौ भासतइति क्व असद्भानवार्तावकाशः" इत्यस्य विषये भवतां को अभिप्रायः ?

प्रह्लादाचार : एवं तर्हि "इयं शुक्तिः" — "रजतत्व-शुक्ति-संसर्गाः" इत्यनयोः ज्ञानयोः किं वा वैलक्षण्यम् ?

बलिराम शुक्ल : ... वैशिष्ट्यानुयोगित्वेन भासमानत्वं विशेष्यत्वं रजतत्वादेश्च उभयसत्त्वेऽपि विशिष्टज्ञाने प्रतियोगित्वं समूहालम्बने च अनुयोगित्वं भासते.

प्रह्लादाचार : रजतत्वप्रकारकसंसर्गानुयोगित्वं शुक्तौ भासते. 'रजतत्वप्रकार-त्वं' नाम न भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वम्. प्रकारत्वं स्वरूपसम्बन्धिविशेषः इति सिद्धान्तः क्रियते. तत्र शुक्तौ रजतत्वप्रतियोगिकसंसर्गानुयोगित्वं भासते इति उच्यते. अनुयोगित्वं शुक्तौ भासते इत्यस्य को अर्थः ?

के. ई. देवनाथन् : दोषवशाद् भासते.

प्रह्लादाचार : एवम्. परन्तु अनुयोगित्वस्य सम्बन्धः भासते न वा ?

के. ई. देवनाथन् : अनुयोगित्वस्याऽपि सम्बन्धान्तरं नास्ति. स्वरूपसम्बन्धएव.

प्रह्लादाचार : कश्चन सम्बन्धो न भासते इति अङ्गीकारे असम्बद्धयोः

ज्ञानम् अङ्गीकृतं स्यात्.

बलिराम शुक्ल : सम्बन्धस्य भानं किमर्थम् अङ्गीकरणीयम् ? सम्बन्धो अस्ति.

प्र ह्ला दा चा र : सम्बन्धो अस्ति चेत् सम्बन्धस्य सत्ता स्यात्.

के. ई. देवनाथन् : ''असदेव इदं रजतं प्रत्यभात्''इति प्रतीत्या असद्रजतं भासते इति भवन्तो वदन्ति. परन्तु नैयायिकैः उच्यते, अन्यत्र वर्तमानं भासते. शुक्तौतु अत्यन्तासद् नास्ति.

वशिष्ठनारायण झा : अलीकं भासते वा !

के. ई. देवनाथन् : अनुयोगित्वं यद् अस्ति... परन्तु भवद्भिः एवम् उच्यते, यद् अनुयोगित्वं भवति वस्तुतो रजतनिष्ठं तत् शुक्तौ भासते चेत् तयोः संसर्गः असन् किल इति.

प्रह्लादाचार : नहि. वदामि. अलीकं रजतं भासते इति एतत्सिद्धान्तः. न्यायसिद्धान्तस्तु ...

के. ई. देवनाथन् : अलीकः संसर्गः भासते इति...

प्र ह्ला दा चा र : अलीकः संसर्गो भासते इति नैयायिकैः स्वीकृतं वर्तते. अलीकः संसर्गः भासते इति असतो भानन्तु अङ्गीकृतम् !

बलिराम शुक्ल : तैः एवम् उक्तं सदुपरक्तस्य अत्यन्तासतः ख्यात्युपगमात्.

प्र ह्ला दा चा र : सत्यम्. अत्रापि एवमेव. अस्माभिरपि तथैव.

के. ई. देवनाथन् : ममतु अन्यो अंशो जिज्ञासितो अस्ति. इन्द्रियसन्निकर्षजन्यत्वे सति ज्ञानत्वं प्रत्यक्षस्य लक्षणम्. तत्र 'इन्द्रिय'शब्देन तत्तन्मतानुसारिभिः इन्द्रियाणि. प्रथमतो भवद्भिः उक्तं, दोषविशिष्टेन्द्रियसन्निकर्षस्य भ्रमप्रत्यक्षं प्रति हेतुत्वं भवद्भिः उक्तम्. तत्र प्रश्नः एवं भवति, अयं प्रश्नो मया न कृतः, कुत्रचिद् ग्रन्थे दृष्टः : दोषसहितस्य इन्द्रियस्य प्रत्यक्षं प्रति हेतुत्वं कुत्रापि अन्यत्र सिद्धं वा, भ्रमस्थले उच्यते चेत्, तत्र अन्यः आक्षेपो भवति, विशिष्टाद्वैतिनां न अयम् आक्षेपः, दोषः किं करोति ? कार्यं विघटयति. कार्यकरत्वं कुत्रापि दोषस्य न अस्ति.

प्र ह्ला दा चा र : शृण्वन्तु. दोषाः कार्यं विघटयन्ति इति अत्रापि उदाहरणानि

सन्ति. दोषाः काञ्चना शक्तिं जनयन्ति इति अत्रापि उदाहरणानि सन्ति. कदलीकाण्डस्य अथवा जाठराग्निस्थलेऽपि दोषवशाद् काचन शक्तिविशेषो जायते. भस्मकदोषदुष्टः पुरुषः बह्वन्नं खादति. अन्ये दृष्टान्ताअपि सन्ति.

के. ई. देवनाथन्: परन्तु दोषसहितस्य सन्निकर्षस्य प्रत्यक्षं प्रति हेतुत्वम् इति तत्र किमपि हेतुः अस्ति वा?

प्रह्लादाचार : दोषस्य सहकारिकारणत्वविषये विवादो न अस्ति. सहकारित्वं कया विधया इतितु एवं निरूप्यते. इदानीं, भासमानस्य रजतस्य अत्यन्तासत्त्वम् अस्ति नवा? इति एको विषयः. अत्यन्तासत्त्वं न अङ्गीक्रियते चेद्, भवतु. अत्यन्तासत्त्वम् अङ्गीक्रियते चेत् तदानीं यद् भासमानं तद् अत्यन्तासत्. अपिच तस्य अबाधितः चाक्षुषत्वानुभवः च वर्तते. अनयोः उपपादनं करणीयं भवति.

के. ई. देवनाथन्: समीचीनं परन्तु तत्र ''असदेव इदं रजतं प्रत्यभाद्'' इति या प्रतीतिः अस्ति, भवद्भिः अन्यापि प्रतीतिः उक्ता, तत्र ''एतद्देशकालसम्बन्धितया रजतं मया अनुभूतम्''. तत्तु आपणस्थरजतस्य न सम्भवति इति भवद्भिः उपपादितम्. एतद् उभयमपि नैयायिकैः यदि सम्यक् समाधीयते तर्हि दोषस्य कल्पना नास्ति.

प्रह्लादाचार : सत्यम्.

के. ई. देवनाथन्: कथम् इति वदामि : नैयायिकाः आपणस्थरजतम् अत्र भाति इति न वदन्ति. आपणस्थं रजतं स्मृत्यारूढम् अत्र भाति. ज्ञानलक्षणया उपनीतम् अत्र भाति इति वदन्ति.

प्रह्लादाचार : शृण्वन्तु. ''इदं रजतम्'' इति चाक्षुषप्रत्यक्षन्तु नैयायिकेन द्वैतिनापि उभाभ्याम् अङ्गीक्रियते. अस्मिन् देशे अस्मिन् काले किञ्चिद् रजतं दृश्यते अस्माभिः तत्र या विषयता वर्तते सा लौकिकसन्निकर्षप्रयोज्या विषयता वा अलौकिकसन्निकर्षप्रयोज्या विषयता वा इति चर्चा. तत्र

रजते लौकिकसन्निर्षप्रयोज्या विषयता वर्तते इति वदन्ति द्वैतिन:.

के. ई. देवनाथन्: नैयायिकैस्तु 'रजतत्वे' इति उच्यते.

प्रह्लादाचार : भवतु. तत्र रजतत्वारोप: इति कश्चन पक्ष:...

के. ई. देवनाथन्: यत: ''इदं रजतम्''इति अभिलापो यद्यपि... भवति...

प्रह्लादाचार : एवं शाब्दानुभवएव तादात्म्यं संसर्ग:. प्रत्यक्षस्थलेतु सर्वैरपि वेदान्तिभि: तादात्म्येन रजतभानम् अङ्गीक्रियते. समवायसम्बन्धेन रजतत्वस्य आरोप: इति नैयायिका: वदन्ति. भवतु नाम. रजतत्वस्य आरोप: इति पक्षेऽपि रजतत्वं देशान्तरे कालान्तरे...

के. ई. देवनाथन्: रजतस्य आरोप: इति पक्षे एतद्देशकालसम्बन्धित्वन्तु इदमंशएव भाति.

प्रह्लादाचार : सत्यम्.

के. ई. देवनाथन्: अत: इदमंशे पुरोवर्तिनि एतद्देशकालवर्तित्वम् अस्ति.

प्रह्लादाचार : नहि, ''इदं रजतम्'' इत्यत्र रजतस्य भानम् अस्ति न वा नैयायिकानाम्?

के. ई. देवनाथन्: रजतत्वविशिष्टं ज्ञानम् अस्ति. रजतस्य भानं नास्ति.

प्रह्लादाचार : अहम् अनुवदामि. इदं विशेष्यकं रजतत्वप्रकारकं समवायसंसर्गकं ज्ञानं जायते. तत्र रजतत्वं प्रकारो अन्यत्र विद्यमानमेव अत्र भासते इति तेषां पक्ष:. परन्तु रजतत्वं प्रकार: इत्यत्र न कापि विप्रतिपत्ति:.

के. ई. देवनाथन्: परन्तु यो अनुव्यवसायो भवति ''रजतं पश्यामि'' इति मते ''इह रजतत्वं पश्यामि'' इत्यपि अनुभवो वर्तते. उभयसाधारणतया अस्माभि: ...

प्रह्लादाचार : तथैव ''इदं रजतं पश्यामि'' ''इदं रजतम् अपश्यम्'' इत्यादयो अनुभवाअपि सन्ति. अनुभवो यदि प्रमाणीक्रियते तर्हि ''रजतम् अपश्यम्'' इत्यपि अनुभवो वर्तते.

के. ई. देवनाथन्: देशकालवर्तित्वं रजतत्वेतु न...

प्रह्लादाचार : रजतस्यैव भानम्. रजतस्य निषेधः क्रियते "न इदं रजतं" "न अत्र रजतम् आसीद्" इत्येवं सर्वानुभवसिद्धो रजतस्य अनुभवो नैयायिकैः न अङ्गीक्रियते तत्तु विलक्षणम्.

यज्ञेश्वर शास्त्री : मेरी समझके अनुसार माध्व भारतीयदर्शनमें *रियलिस्ट्* हैं. अब आप यह कहते हैं कि अत्यन्तासद्का भान होता है तो वह कैसे सम्भव है? यह एक बात. और यदि आप अत्यन्तासद्का भान स्वीकारते हैं तो आपका *रियलिज़म्* नहीं रहता है. दूसरी बात यह कि हर एक आदमी मानता है कि यहां जो शुक्ति है वह रजत नहीं है फिर भी रजतका ज्ञान होता है. जो नहीं है उसका ज्ञान हो रहा है. किं नवीनं भवद्भिः उक्तम् अत्र?

प्रह्लादाचार : Dvaitins are realist. But what is realism that we have to define. Realism does not mean whatever is cognized it is always real. Realism can be explained in many ways. Whatever is grasped is unreal is one theory. That is opposed. The world experience is true. The content of this experience is real thing, normally. In exceptional cases, something non-existent, but non-existent not in Advaitin's sense i.e. Anirvacanīya. Something absolutely non-existent also is cognized but not without seeing any real thing. Saduparāga is always there.

वशिष्ठनारायण झा : What he wanted to say that whether we can see Ākāś-kusuma.

यज्ञेश्वर शास्त्री : नहीं नहीं. मैं यह नहीं कह रहा हुं. मैं यह पूछ

रहा हुं कि जो उन्होंने कहा कि ''असदेव रजतं प्रत्यभात्''. एतद्देशकालकालसम्बन्धी रजतका अनुभव मुझको हुवा कैसे? एतद्देशकालमें तो शुक्ति है. रजत तो वहां है ही नहीं.

के. ई. देवनाथन्: इसीलिये वो असत्पदार्थ स्वीकारते हैं.

यज्ञेश्वर शास्त्री: असत्पदार्थका *पर्सेप्शन्* होगा कैसे?

प्रह्लादाचार: You analyze your experience, it will become clear. You can not deny that something is being cognized here and that is Rajata. Whether it is existent or absolutely non-existent? What is its nature that we have to examine. I explained, it can not be existent because it is not there. Afterwards I experience that "I saw here which was not at all existent" "I saw something non-existent". This is our experience.

वशिष्ठनारायण झा: Suppose had there been no silver in the world. Had we known silver here?

प्रह्लादाचार: Not at all.

वशिष्ठनारायण झा: So how can Asat become the object of our knowledge?

प्रह्लादाचार: See, what is being seen here if it is real, if it is not Alīka then how is it... cognition? That is another question.

वशिष्ठनारायण झा: Even a fictitious knowledge is not possible unless the content of it somewhere present.

प्रह्लादाचार: Similar one should be existent somewhere it is not at all denied.

के. ई. देवनाथन् : What kind of similarity ... ?

प्रह्लादाचार : रजतत्वेन भासमानत्वम्. This is similarity. रजतत्वेन भासमानत्वम् अत्रापि अस्ति रजतत्वेन भासमानत्वं तत्रापि अस्ति. That is similarity. It need not be Rajatatvam itself.

गो. श्या. म. : This problem troubled Bertrand Russell too much. And he came up with the solution, and perhaps it would be interesting for us to consider that. He says that we must divide the concept in to Being, Existent and Subsistent. Likewise, non-subsistent, non-existent and non-being. He says that where there is logical contradiction like round-square, it is a non-being phenomena. But Khapuṣpa or Śaśasṛṅga are not logically contradictory. They are empirically contradictory. In his support I would like to site my experience of white crow. In Calcutta museum I myself have seen white crow. So, those who have not experienced white crow will treat white crow as Khapuṣpa or Śaśasṛṅga. So, according Russell white crow may not exist but it can have some being, conceptual being. Because it is not contradictory conceptually. Similarly, he says that there can be Subsistence. For instance, as Naiyāyika says Rajatatva. Rajatatva subsists in Rajat according to Russell. But

it does not subsist in Śukti. That is why it can be said that Rajatatva is non-subsistent in Śukti but it has subsistence in Rajat. Thus he has made a classification of Being, Existence and Subsistence. Likewise, Non-being, Non-existence and Non-subsistence. I think, it may help us to certain extent in solving this problem.

प्रह्लादाचार : Yes. I have heard this argument. The round-square is non-being because it is logically contradictory. Whatever logically contradictory is non-being. OK. But when we experience ''इदं रजतम्'' we do not experience ''शुक्तिरजत''. This is the form of our cognition. But later when we analyze the cognition, we turn it as ''शुक्तिरजत''. What do we mean by the term ''शुक्तिरजत''? And what does he mean when he talks about round-square? Round-square is logically non-being because it means the round which is identical with the square. Such a thing is non-being because it can never exist. It is like वन्ध्यापुत्र.

गो. श्या. म. : यथा न्यायामृतकारैः परस्परविरहरूपता परस्परविरहव्यापकता परस्परविरहव्याप्यता उक्ता so that sort of classification must be brought in to consideration while discussing object of illusion.

प्रह्लादाचार : My point is that when we say "शुक्तिरजतम्", what we mean here is शुक्तितादात्म्यापन्नत्वेन भासमानं रजतम्. शुक्तितादात्म्यापन्नरजतम् is as non-being as round-square is. शुक्तितादात्म्यापन्नरजत is logically non-existent.

गो. श्या. म. : Not logically, empirically.

प्रह्लादाचार : Because as per our concept...

गो. श्या. म. : There is empirical contradiction and not logical contradiction.

प्रह्लादाचार : So, Śukti can sometimes become Rajat. Do you want to say that?

गो. श्या. म. : Yes. Logically it is possible. We are denying it only because we do not have such experience. But tomorrow there can be an object ...

प्रह्लादाचार : Now, the point of difference is this much: we are sure that the round thing can never be the square thing. This is the logical contradiction.

गो. श्या. म. : Such logical contradiction is not involved in the cases of Śaśaśṛṅga and Śukti-rajat.

प्रह्लादाचार : But, for a person who thinks that the Śukti can never be Rajata, logical contradiction is there.

गो. श्या. म. : Empirical contradiction is there, not logical contradiction. Because what we can define as Śukti and what we can define as Rajata do not involve any contradiction as such.

So there is no परस्परविरहरूपता as Nyāyāmṛtakāra says.

प्रह्लादाचार : OK. This argument depends upon our belief. But, actually what it is. Suppose, Śukti can never become Rajata, as a mater of fact ...

गो. श्या. म. : Empirically, not logically.

प्रह्लादाचार : OK.If Śukti can never become Rajata factually ...

गो. श्या. म. : यथा भर्तृहरिः ''कदाचिदपि पर्यटन् शशविषाणम् आसादयेत्, लभेत सिकतासु तैलमपि यत्नतः पीडयन्'' What these Gulf countries are doing today.

प्रह्लादाचार : It is all our imaginations. But, suppose, factually if Śukti never becomes Rajata then what is the difference between the nature of Round-square and also Śukti-Rajata ? We may think that sometimes Śukti may become Rajata. How can you deny ? If not in this Yuga it may become like that. Suppose, factually if Śukti can never become Rajata if this is the fact what is the difference between these two things, Round-square and also Śukti-rajata ?

पारसनाथ द्विवेदी : क्वचिदपि उपाधौ प्रतीयमानत्वमेव भेदः. ... शशशृङ्गस्य क्वचिदपि आश्रये...

प्रह्लादाचार : मया तत् पूर्वम् उक्तम्. शशः तत्र वर्तते. तस्य कर्णौ दृष्ट्वा शृङ्गौ इमे इति भ्रान्तिः...

बलिराम शुक्ल : तत्र शशे शृङ्गस्य भ्रान्तिः नतु शशशृङ्गस्य भ्रान्तिः.

प्रह्लादाचार : ''शशे शृङ्गं'' नाम शशसम्बन्धिशृङ्गम्...(कोलाहलः)

बलिराम शुक्ल : न. एवं न. शशोऽपि प्रसिद्धः शृङ्गमपि प्रसिद्धम्. अतएव शशे शृङ्गस्य भ्रान्तिः भवितुम् अर्हति.

के. ई. देवनाथन् : एवं भवति वा? शशशृङ्गं नाम कदाचिद् भवदुक्तरीत्या शशसम्बन्धितया भ्रमः. कदाचिद् एकं शृङ्गम् आनीतम्. एतद् शशशृङ्गम् इति तु भ्रमो नास्ति किल!

प्रह्लादाचार : यथा किञ्चिद् रजतम् आनीतम्, ''इदं शुक्तिरजतम्''इति कस्यापि भ्रमो जायते वा?

बलिराम शुक्ल : तत्रापि तावत् शृङ्गे शशीयत्वस्य भ्रमो भवितुम् अर्हति. परन्तु शशशृङ्गस्य भ्रमः कुत्रापि न भवति.

पारसनाथ द्विवेदी : क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वम् इति प्रमाप्रतीतिः यत्र यस्य भवेत् तादृशं शशशृङ्गं नास्ति... भवता उच्यते शशशृङ्गे 'शशशृङ्गम्' इत्याकारकं ज्ञानं यदि भवति तर्हि भ्रमः किन्तु मया उच्यते, क्वचिदपि उपाधौ आश्रये सत्त्वेन प्रतीयमानत्वं यत्र तद् अप्रतीयमानत्वं यादृशं तद् असत्त्वं शशशृङ्गे. शुक्तिरजते च तादृशं नास्ति.

प्रह्लादाचार : शृण्वन्तु. ''इदं शशशृङ्गम्'' इति अपरोक्षज्ञानं कस्यापि न जायते इति भवताम् अभिप्रायः. एवं खलु! ''इदं शुक्तिरजतम्''इति कस्यापि अपरोक्षज्ञानं जायते वा?

अज्ञातनामा : एवम्.

के. ई. देवनाथन् : ''इदं रजतम्''इति भवति.

प्रह्लादाचार : अहो. एवं खलु? तत्रैव वैलक्षण्यम्. अस्माभिरपि न उच्यते ''इदं शुक्तिरजतम्'' इति प्रत्यक्षं जायते इति. वस्तुतः तद् रजतं शुक्तिरजतम्.

के. ई. देवनाथन् : ''शुक्तिरजतम्''इत्यस्य को अर्थः?

प्रह्लादाचार : शुक्तौ आरोपितं रजतं खलु शुक्तिरजतम्.

बलिराम शुक्ल : शुक्तौ आरोपितम् इदं ज्ञानं यदि कस्यचिद् भवेत् तदा कथं तत् ज्ञानं भ्रमरूपम्?

प्रह्लादाचार : शुक्तिरजतम् इत्यस्य किं रजतम् ?

बलिराम शुक्ल : शुक्तिस्थले भासमानं रजतम् इति अर्थः क्रियते.

प्रह्लादाचार : एवं खलु !

बलिराम शुक्ल : शुक्तौ रजतम् इति यज् ज्ञानं जायते तज्ज्ञानस्य विषयो भ्रमः.

प्रह्लादाचार : ज्ञानं भ्रमः.

बलिराम शुक्ल : ज्ञानं भ्रमः वा ज्ञानस्य विषयो भ्रमः. तत्र ...

प्रह्लादाचार : भ्रमो ज्ञानं भवति विषयः च.

के. ई. देवनाथन् : मम तु मुख्यसन्देहो वर्तते. तस्यतु विचारो भवत्येव. श्रीमद्भिः प्रतिपादितम् यत् शाब्दबोधो भवति असतः पदार्थः भवति इति. तत्र तर्कताण्डवकारैः उपपादितम् अस्ति ''**अयोग्यतानिश्चयो न प्रतिबन्धकः, तथा सति वादकाले प्रतिवादिनो वाक्यात् शाब्दबोधो अनुपपन्नार्थविषयकोऽपि भवति**'' इति. परन्तु मणिकारेणतु तादृशस्थले तावद् एवमेव स्वीक्रियते ''**पदार्थोपस्थितिमूलको मानसः आहार्यज्ञानविशेषः**'' इति. नैयायिकमतम् एवम् अस्ति इति मया उक्तं तावदेव मम मुख्यविषयः इदं भवति. विशिष्टाद्वैतिनां विषये भवद्भिः उक्तं किल ! तत्र मया वक्तव्यं : तत्रतु अयं प्रश्नएव न उदेति. यतो, अस्माभिः अल्पत्वग्रहणं भूयस्त्वग्रहणम् इतितु न उच्यते. यद्यपि सुधाग्रन्थे अयं प्रश्नः कृतो वर्तते. कार्याक्षमत्वाग्रहविशिष्टं रजतज्ञानं प्रवर्तकम्. तत्तु अल्पत्वेन रजतग्रहणं वा भूयस्त्वेन रजतग्रहणं वा ? यदा भूयस्त्वेन रजतग्रहणं चेद् अन्यथाख्यातिः भवति. अल्पत्वेन रजतग्रहणं भवति चेत् प्रवृत्तिरेव न भवति. अतः...

पारसनाथ द्विवेदी : कार्याक्षमत्वे हेतुः कः ?

के. ई. देवनाथन् : अनुभवः.

यज्ञेश्वर शास्त्री : अल्पत्वेन यदि तत्र स्वीक्रियते चेत् शुक्तेः ज्ञानमेव स्यात्.

के. ई. देवनाथन् : ...अतो अल्पत्वग्रहणं वा भूयस्त्वग्रहणं वा इति प्रश्नो अस्माकं मते नास्ति. कार्याक्षमत्वाग्रहणविशिष्टं रजतग्रहणं वा शुक्तिग्रहणं वा तत्तदंशे प्रवर्तकम् इति स्वीक्रियते.

प्रह्लादाचार : वस्तुत: कार्याक्षमत्वम् अस्ति. कार्याक्षमत्वं न गृह्यते. कुतो न गृह्यते?

के. ई. देवनाथन् : दोषवाशाद् न गृह्यते, अदृष्टवशाद् न गृह्यते. अग्रहणे तावद् बहवो अंशा: सन्ति. तत्र अज्ञाने किल अस्माभि: साक्षाद् दोषस्य कारणत्वं न उक्तम्.

प्रह्लादाचार : इदानीम् अत्र पुरतो ध्वनिवर्धकानि यन्त्राणि बहूनि वर्तन्ते. सर्वाणि पश्याम: परन्तु बहुत्वम् अस्माभि: न प्रत्यक्षीक्रियते इतितु विचित्रं भाति.

के. ई. देवनाथन् : विचारवर्धनार्थं भवद्भि: उच्यते. प्रात: मया उक्तम् अस्ति. सूक्ष्मा: स्थूला: च अंशा: भवन्ति. एते मिलित्वा 'रजत'शब्दार्थतां 'शुक्ति'शब्दार्थतां भजन्ते. एते सर्वएव अस्माभि: गृहीतुं शक्यन्ते इतितु नास्ति. तर्हितु वयं योगिनो भवाम:. अत्रतु बहवो अंशा: सन्ति.

(कोलाहल:)



JAINA THEORY OF ERROR

Bata Kishore Dalai

In the present paper, an attempt is made to present the Jaina theory of error. Keeping in view the Jaina theory of Anekānta, and following its spirit, no attempt is made to refute or oppose any of the theory for, nothing is absolutely correct or wrong in the house of a Jaina philosopher.

I have even refrain myself from comparison of the Jaina theory with that of others, except of course some remarks at the end. It is argued that in order to understand Jaina theory of error, one must have a fair acquaintance with their theory of knowledge. Thus as an introductory, I have discussed in some detail the theory of knowledge as propounded by the Jainas.

The Jaina Philosophers do not differentiate between Pramāṇa and Jñāna. According to them Pramāṇa is valid knowledge of itself and of things not proved before[1]. This view of the Jainas is in great contrast with the view as laid down by the Naiyāyikas. In Tarkasaṁgraha we find, of whatever description anything is, when our

idea of that thing is of that same description, it is called a right knowledge as in the case of silver, the knowledge of its being silver. This is called 'Pramā'. The supposing a thing to be, as the thing is not, is called wrong knowledge, as in the case of shell, the notion of its being silver. This is called Apramā.

''तद्वति तत्प्रकारको अनुभवो यथार्थो यथा रजते ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानम्. सैव 'प्रमा' इति उच्यते. तदभाववति तत्प्रकारको अनुभवो अयथार्थो यथा शुक्तौ ''इदं रजतम्'' इति ज्ञानम्. सैव 'अप्रमा' इति उच्यते'' (Tarkasaṁgraha). This is acceptable to all Naiyāyikas[2]. On the contrary, according to Jainism Pramāṇa is not the cause of right knowledge but right knowledge itself[3].

The subject of Pramāṇa is treated in the older Jaina works like the Tattvārthādhigama Sūtra in the context of knowledge. Umāsvāmī writes: Mati, Śruta, Avadhi, Manaḥparyāya and Kevala are Right knowledge[4]. With these five kinds of knowledge, Kumati, Ku-śruta and Vibhaṅgāvadhi are added to make up eight kinds of knowledge. These later three namely: Kumati, Kuśruta and Vibhaṅgāvadhi are nothing but false knowledge of Mati, Śruta and Avadhi. Thus, 'Kumati' is the false knowledge of Mati, 'Kuśruta' is the false knowledge of Śruta, and 'Vibhaṅgāvadhi' is the false knowledge of Avadhi. Kundakundācārya has mentioned all these eight varieties of Jñāna in Pañcāstikāya-samaya-sāra. He writes: Abhinibodhika5, Śruta, Avadhi, Manaḥparyāya

and Kevala these are the five varieties of knowledge. Kumati, Ku-śruta and Vibhaṇga - these three also are connected with it[6]. Now let us see and try to understand these eight varieties of Jñāna.

Mati Jñāna :

Mati Jñāna is knowledge derived through the senses including the knowledge which arises from the activity of mind. By nature Ātman is devoid of touch, taste and smell etc., due to contact with body due to bondage from beginning-less time (Anādi) it fails to grasp the object directly and thus takes the support of Dravyendriya or material sense-organs[7]. The commentary on Nāndi-sūtra gives stress on Bhāva-indriya or psychic sensory organs. The Jainas have developed a sophisticated classifications of sense organs which is presented as follows :

Indriya (Organs of Knowledge)

Dravyendriya (Material organs) Bhāvendriya (Psychic organs)

Nirvṛtti (Shape of the organ) Upakaraṇa (Power of organ to acquire knowledge) Labdhi Upayoga

Bāhya (External) Ābhyantara (Internal)

As shown in the classification, Bhāvendriya is of two types, namely : Labdhi and Upayoga.

'Labdhi' is the capacity to grasp knowledge due to Kṣayopasama of Jñānāvaraṇīya karma and 'Upayoga' is the inclination or the activity of consciousness to know[8].

The knowledge which require the Nirvṛtti and Upakaraṇa are Parokṣa Jñāna and the knowledge which is derived due to Labdhi and Upayoga do not require any assistance of sensory organs and is known as no-indriya-pratyakṣa. It is directly grasped by Ātman.

There is no scope of Bhrānti or Ābhāsa in case of this knowledge.

Let us see little more on Mati Jñāna which is most important for the discussion of erroneous cognition.

In Jaina psychology four stages of which follow an inexpressible contact of an object with sense consciousness have been introduced. They are: (I) Avagraha (II) Īhā (III) Avāya (IV) Dhāraṇā[9].

When an object is brought in contact with a sense organ there arises a general knowledge of an object. There is an excitation in the sense organ by the object followed by an excitation in the consciousness. Thus, in the first stage, a person is barely concern or conscious of the existence of an object. This is Avagraha[10].

The second stage Īhā consists in the desire to know whether it is this or that. Thus, similarities and difference of the object with and from other objects becomes the subject of consciousness in this stage. In the third stage of Avāya, there is a definite finding of the particulars which one desired to know in the second stage[11]. The second stage is merely an attempt to know the particulars, while the third stage consists of the ascertainment of these particulars[12]. There may be some doubt in the first and the second stages, but in the third stage, this is absent. The forth stage is Dhāraṇā which consists of the lasting impression which result after the objects with it particular is definitely ascertained[13].

Śrutajñāna is knowledge derived from words spoken, or from gestures or facial expressions, from reading books and from all other kinds of symbols. The knowledge which is directly derived acquired by the soul without the activity of the mind or the senses is Avadhi Jñāna.[14].

Manaḥ-paryāya jñāna is the knowledge of thoughts of others[15]. Thought-reading may present an idea of this kind of knowledge. According to Jainism, no layman can have this knowledge. Kevala-jñāna is omniscience or knowledge not limited by space, time and object. Those who completely practice right faith right knowledge and right conduct can attain this knowledge. One more point may be recorded here in this context. According

to Jaina Philosophy, Upayoga is the sole characteristic of soul. It is a sort of inclination, which arises from consciousness. This inclination is either towards Darśana or Jñāna. Darśana is divided into four kinds. I. Cakṣus II. Acakṣus III. Avadhi IV. Kevala. And Jñāna as already discussed is of eight kinds, namely: Mati etc. Acārya Kundakunda writes: "उवओगो दुवियप्पो दंसणणाणं च दंसणं चदुधा. चक्खु अचक्खु ओही दंसणमध केवलं णेयं" (Dravyasaṁgrah,4), "उवओगो खलु दुविहो णाणेण च दंसणेण सञ्जुत्तो. जीवस्स सव्वकालं अणण्णभूदं वियाणीहि. दंसणमवि चक्खुजुदं अचक्खुजुदमपि य ओहिणा सहियं. अणिघणमणंतविसयं केवलियं चावि पण्णत्तं" (Pancāstikāyasāra 40-42)

At the stage of Darśana details are not perceived where as in Jñāna the details are perceived. Before we know things in a detail manner, there is a state where we simply see, here or become conscious of it in a general way without knowing its detailed characteristics. This is the first stage of knowledge, which may be called indefinite cognition.

On the backdrop of this discussion we may see the notion of error in Jaina philosophy. As a matter of fact the very picture of the theory of knowledge gives sufficient hint as to the notion or view of error or erroneous cognition. Still we explain in some greater detail their theory. To begin with what is the cause of erroneous cognition or how erroneous cognition arises.

Jaina Philosophy lays down that there are certain classes of Karma which obscures the four kinds of Darśana and also the eight kinds of Jñāna, which we have already recorded.

Corresponding to four kinds of Darśans, as already recorded, there are four kinds of Karma which obscure each of these varieties. When there is a cessation or mitigation (Kṣayopaśama) of one or more of these varieties the corresponding class of Darśana is evolved. Thus, by the removal of these Karmas, which obscure the Darśana, which is received through a Jīva can see through eyes. This is called 'Cakṣu-darśana'. Further by the removal of that Karma which obscure the darśana through any sense other than eye or mind, a Jīva can cognize through the organ of sense - ear, nose, tongue or skin and through mind. These are called 'Acakṣu-darśana' i.e. Darśana not derived through eyes. Accordingly, when Karmas obscuring Avadhi Darśana are removed, a Jīva can have a notion before particular kind of psychic knowledge, limited by space and time, and acquired directly by the soul. Lastly, by the removal of the Karmas, which obscure Kevala Darśana in which every thing in the three would existent in all the three time, present, past and future, is cognized at once.

Besides these four varieties of Karmas obscuring Darśana mentioned above, there are five other factors

recorded by Umāsvāmi. They are: I. Nidrā (sleep) II. Nirā Nidrā (deep sleep) III. Pracchalā (trance) IV. Pracchalā Pracchalā (drowsiness) V. Styānagriddhi (Somnambulistic state)[16].

Alike Darśanāvaraṇiya Karmas, which obscure Darśana, there are Jñānāvaraṇiya Karmas, which obscure Jñāna. Umasvāmi has mentioned that there are five kinds of Jñānāvaraṇiya Karmas which obscure Mati, Śruta, Avadhi, Manaḥparyāya and Kevalajñāna[17].

The following picture emerges from the aforesaid analysis.

1. Consciousness is the very essence of soul and knowledge is not an accidental property of soul but the very nature of it.

2. Thus from ultimate point of view, there can not be any erroneous cognition, what so ever, at all.

3. The error or erroneous cognitions are due to the covering of Jñānāvaraṇiya Karmas, or Darśnāvaraṇiya Karma which obstructs the soul to realize itself, which give rise to erroneous cognition of various degrees.

Now we may concentrate on the Jaina theory of error in the light of the treatment found in other systems

of Indian philosophy by the help of the example of shell-silver or rope-snake.

In this content I would, at the outset, like to make it clear that the theory of error so far as its name and form is concerned do not vary from the theory of error as propounded by the Naiyāyikas. Thus, their treatment and the present analysis may be a mere repetition.

The reference of erroneous cognition by Jaina is Samāropa. Maṇikyanandi in his Parikṣāmakha while describing the nature of Pramāṇa writes: "तन्निश्चयात्मकं समारोपविरुद्धत्वात् अनुमानवत्" (Parīnu. I.3.). It means that Pramāṇa is opposed to Samārupa.

Again it is stated "ततो अन्यत् तदाभासम् इति". Thus the Jainas talk about Pratyakṣābhāsa, Smaraṇābhāsa, Pratyabhijñābhāsa, Tarkābhāsa and Anumānābhāsa as erroneous cognition[18]. All these Ābhāsas which comes under the broad division of Samāropa is defined thus: "अतस्मिन् तदध्यवसायः समारोपः"[19]. Superimposition consists in determining a matter to be what it is not, which is of three kinds - namely: Viparyaya (illusion), Saṁśaya (doubt) and Anadhyavasāya (indeterminate)[20].

Saṁśaya arises when there is a doubt about an object. For example, when our mind sways between

this or that, without being able to assert the true nature of a thing21. When a person sees something at a distance in the darkness, a doubt arises in his mind whether it is a man or a post? The knowledge in the present case touches two ideas without being able to fix it to a particular right knowledge of the object seen.

It must be remembered in this context that when a thing is capable of two conceptions, there is no doubt, though there are two ideas in the same abject. In the Syādvāda theory of the Jainas a pitcher in one sense is said to exists and in another, it is said not be exist[22]. This way to be differentiated from doubt knowledge, for one is valid and other is not.

When there is a knowledge that this is something without any clear idea as to what it is, it is a case of Anadhyavasāya which is also known as Vibhrama. He is conscious that he has touched something, but is unable to say what its real nature is[23].

The knowledge of an object as quite contrary to its real self is known as Viparyaya or Vimoha[24]. When we think shell to be silver or a rope to be a snake, we have a knowledge vitiated by Viparyaya or Vimoha, such is also the case when a person attacked by a particular disease taste a sweet thing as bitter, or sees two moons by defect in vision or thing trees to be

moving while traveling in a boat or a train or sees a circle of fire when a burning brand is spun round. ''यथा धातुवैषम्यान् मधुरादिद्रव्येषु तिक्तत्वादिप्रत्ययः, तिमिरादिदोषाद् एकस्मिन्नपि चन्द्रे द्विचन्द्रादिप्रत्ययः, नौयानाद् अगच्छत्स्वपि वृक्षेषु गच्छत्प्रत्ययः, आशुभ्रमणाद् अलातादौ अचक्रेऽपि चक्रप्रत्ययः'' [24]. All these are declared as Pramāṇābhāsa by Maṇikyanadi which we have clearly recorded[26].

We may take the example of Pramāṇābhāsa which is called Viparyaya, one of the three Samāropas namely ''The knowledge of silver in shell'' Which mostly quoted for analysis little more.

To mistake a shell for silver would be Viparyaya, or illusion consists in Viparīta-Khyāti in the traditional division of Khyāti.

It means the 'Khyāti' or positive apprehension of Viparīta or something different from the theory under consideration. As to the question, in what does the difference (Vaiparītya) consist in illusory or erroneous perception? Jaina replies that the difference consists in an apprehension different from the apprehension of a thing as it is. A shell is something, a silver again is something different from it. In illusion or erroneous cognition the shell is not perceived as a shell but is apprehended as silver, that is to say, something different from the thing as it should be.

Now the question is: how does the abject of illusion appear to be different from the object under consideration. To this the Jaina answers:

A subsequent knowledge, which opposes the illusory apprehension by removing, would tell that the previous apprehension was illusory. Removal here does not mean destruction but correction.

The Jainas point out that in Viparyaya the object of apprehension is really the shell, with its real form concealed, and with a different form assumed. In illusion apprehension the peculiarities in the form of the shell on the one hand are not apprehended and on the other hand some characteristics like brilliance etc., which the shell has in common with silver are perceived. And this perception awakens up the idea of silver, which again, in its turn casts upon the object of apprehension, the form of silver.

Again a question may be asked, namely what is responsible for this? We have already answered to this question & may record here that Doṣas or defects of the instruments of our cognition is the cause of this.

S. N. Dasgupta in his History of Indian Philosophy refers to the Jaina account of error by the name 'Satkhyāti',

which would be quite opposite to the theory of Satkhyāti as expounded by Viśiṣṭādvaitins. This view of Dasgupta is not correct so far as the Jaina view is concerned. The Jaina view as maintained by us, can be identified with the Nyāya view of Anyathākhyāti, with some reservations, of course.

In conclusion it may se observed that the Jaina theory of error con not properly or completely referred to by a single Vāda, say Anyathākhyāti. For according to them, in case of knowledge derived through soul, which is called Paramārthika Pratyakṣa, there is no scope of Viparītakhyāti. It may be termed as Akhyāti not in the sense of Prabhākaras or the Vallabhas, but in the sense that knowledge being the essential characteristics of soul, can not be false, at least in the case of Paramārthika Pratyakṣa.

Notes and References:

1. "स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्" परीक्षामुख १।१
2. "यदर्थविज्ञानं सा प्रमा" न्यायसूत्र वात्स्यायनभाष्य
   "यद् यत्र अस्ति तत्र तस्य अनुभवः" तत्रैव.
   "तद्वति तत्प्रकारको ज्ञानम्" तत्रैव.
3. In indian context Jñāna which is translated as knowledge includes in itself Apramā. Thus we have two division of Jñāna, namely Yathārtha and Ayathārtha. (Valid Knowledge and invalid knowledge)
4. "मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलानि ज्ञानम्" तत्त्वार्थाधिगमसूत्र १।९.

5. A. Nandi 2 : "नाणं पञ्चविहं पण्णत्तं, तं जहा आभिणिबोहियणाणं, सुयणाणं, ओहिणाणं, मणपज्जवणाणं, केवलणाणं.

B. Āvni. 2 : "अभिणिबोहियनाणं, सुयनाणं चेव ओहिनाणं च, तहमणपज्जव-नाणं, केवलनाणं च पञ्चयं च".

6. "अभिणिवीधिसुदाधिमणकेवलानि णाणाणि पञ्चभेयाणि, कुमदिसुदविभङ्गाणि च तिण्णि वि णाणेहिं सञ्जुत्ते" पञ्चास्तिकाय समयसार ४१.

7. PavSā 1.55 "जीवो सयं अमुत्तो मुत्तिगदो तेण मुत्तिणा मुत्तं, ओगेण्हित्ता जोग्गं जाणदि वा तण्ण जाणादि"

8. Nandi. Pg. 53,

9. ĀvNi.2 : "उग्गहो ईहाऽवाओ य धारणा एव हुंति चत्तारि. अभिणिबोहियस्स भेयवत्थू समासेण".

10. तत्त्वार्थसूत्र १।१९ "अक्षार्थयोगे दर्शनानन्तरम् अर्थग्रहणम् अवग्रहः" प्रमाणमीमांसा १।१।२७

"विषयविषयिसन्निपातसमनन्तरम् आद्यग्रहणम् अवग्रहः" तत्त्वार्थराजवार्तिक.

"विषयविषयिसन्निपातानन्तरसमुद्भूत - सत्तामात्र - गोचरदर्शनाज् जातम् आद्यम् अवान्तरसामान्याकारविशिष्टवस्तुग्रहणम् अवग्रहः" प्रमाणनयतत्त्वालङ्कार २।७.

11. H" " , "" 1128; ""p 28.

12. "ईहितविशेष्यनिर्णयो अवायः" प्रमाणनयतत्त्वालङ्कार १।९; प्रमाणमीमांसा १।१।२९.

"विशेषनिर्ज्ञानाद् याथात्म्यावगमनम् अवायः" तत्त्वार्थनयवार्तिक.

13. "निज्ञातार्था विस्मृतिः धारणा" तत्रैव.

"सएव दृढतमावस्थापन्नो धारणा" प्रमाणनयतत्त्वालङ्कार १।१०

"स्मृतिहेतुः सा धारणा" तत्त्वार्थराजवार्तिक, प्रमाणमीमांसा १।१।३०. All these four stages of Mati Jñāna have been summarised by Vidyānandi thus. "अक्षार्थयोगजाद् वस्तुमात्रग्रहणलक्षणात्, जातं यद् वस्तुभेदस्य ग्रहणं तदवग्रहः, तद् गृहीतार्थसामान्ये यद्विशेषस्य काङ्क्षणम्, निश्चयाभिमुखं सेहा संशयाद् भिन्नलक्षणा, तस्यैव निर्णयो अवायः स्मृतिहेतुः सा धारणा"

14. "परोपेक्षां विना ज्ञानं रूणिणां भणितोऽवधिः" तत्त्वार्थसार १।२५.

15. "णाणं अट्ठविषयं मदिसुदओही अणाणणाणाणि, मणपज्जरा केवलमदि यच्चक्ख परोक्खभेयं च" द्रव्यसङ्ग्रह ५.

"परकीयमनः स्वार्थज्ञानमज्ञानपेक्षया स्याद् मनःपर्ययो" तत्त्वार्थसार १।२८.

16. Dravyasaṁgraha etd. by S. C. Ghosal, p.10.

17. Tattvārthādhigamasūtra VIII.6.

18. Prameyaratnamāla or Parikṣāmukha p.65.

19. Pramāna-naya-tattvālaṅkāra 1.7

20. "स विपर्ययसंशयानध्यवसायभेदात् त्रेधा" तत्रैव १।८.

21. "अनुभयत्रोभयकोटिसंस्पर्शी प्रत्ययः संशयः" प्रमाणमी. १।१।५

"साधकबाधकप्रमाणाभावाद् अनवस्थिता अनेककोटिसंस्पर्शी ज्ञानं संशयः" प्रमाणनयतत्त्वार्थ १।११

"यथा अयं स्थाणुः वा पुरुषो वा" प्रमाणमीमांसा १.१.५

22. "अनुभयत्रग्रहणम् उभयरूपे वस्तुनि उभयकोटिसंस्पर्शोऽपि संशयत्वनिराकरणार्थम्. यथा अस्ति च नास्ति च घटो नित्यस्य अनित्यस्य आत्मा" तत्रैव.

23. "किमिति आलोचनमात्रम् अनध्यवसायो यथा गच्छतः तृणस्पर्शज्ञानम्" प्रमाणनयतत्त्वार्थ १।१३।१४

24. "विपरीतैककोटिनिषृङ्कनं विपर्ययः" तत्रैव १।९।१०

25. प्रमाणमीमांसाभाष्य १।१।७

26. "अस्वसंविदितगृहीतार्थदर्शनसंशयादयः प्रमाणाभासाः" परीक्षामुख ६।२.

27. A History of Indian Philosophy. Vol I. p.183.



चर्चा

जैन थिओरी ऑफ् एरर्

डॉ. श्री बी. के. दलाई

के. ई. देवनाथन्: People who accepts Saptabhaṅgī, can they have theory of error? Because, there is no conflict between Bhāva and Abhāva. स्याद् अस्ति, स्यान् नास्ति. Is there any place for Saṁśaya? Saṁśaya takes place when there is some contradiction. That is my question.

बी. के. दलाई: This is a vary interesting and mostly asked question. As you rightly said, Syād-vāda has seven Bhaṅgis: १. स्याद् अस्ति २. स्यान् नास्ति ३. स्याद् अस्ति च नास्ति च ४. स्याद् अवक्तव्यम् ५. स्याद् अस्ति च अवक्तव्यम् ६. स्यान् न अस्ति च अवक्तव्यम् ७. स्याद् अस्ति च न अस्ति च अवक्तव्यम्. Now if you have noticed, I tried to make a distinction when I said in one side *Ghaṭo asti* in another side *Ghaṭo nāsti.* There, I tried to make a distinction between this knowledge and doubt. So there is no doubt in that case when you say in some sense "pot exist" and in another sense "pot does not exist". It is not a case of doubt. These are two independent

knowledge. Now your question that whether the theory of error stands valid in the context of Anekānta-vāda of the Jaina ? I presented twenty prominent Jaina Naiyāyikas' views, it is clear that they are talking of the theory of error. They are talking of eight types of knowledge. It can be divided as five + three. १. मति २. श्रुत ३. अवधि ४. मनःपर्याय ५. केवल + १. कुमति २. कुश्रुत ३. कुअवधि / विभङ्गावधि. They say that the last three are erroneous and first five are the conditional. They may be erroneous they may not be erroneous. As I told you from Paramārthika point of view, when the Jaina says that knowledge is the very essence of soul, my conclusion was, there can not be any erronious knowledge. That is why I said that you can not say that they are Anyathākhyāti-vādins. I tried to identify them with the Nyāya view i.e. Anyathākhyāti. But there is a question that if you ask me again that if there is Anyathākhyāti, what about the statement that in Jaina there cannot be erroneous knowledge at all. That is why I modified that they are Akhyāti-anyathākhyāti-vādins. In case of Paramārthika-pratyakṣa there will be Akhyāti and in the case of others where you can not identify the erroneous cognition, there

would be Anyathākhyāti, and that will be identical with the view of the Naiyāyika and hence there will be no difference.

के. ई. देवनाथन् : Bythe word 'Samyak', Asamyak knowledge is refuted. That is why there is place for error in Jaina philosophy. But how can you prove it, still I am not able to understand.

वशिष्ठनारायण झा : The problem he is posing is that when nothing can be known for certain with a particular characteristics by particular name, then how can you build a theory of error. Because nothing is erroneous, in that sense. This is a Ghaṭa, this is also not a Ghaṭa. So when I say "this is not a Ghaṭa" then which is wrong and which is correct? So, when I can not make a distinction between wrong and right then how can I build a theory of erroneous cognition? And this is a very valid question. I think, there should be two parameters, for your consideration also I am telling. कोई भी सिद्धान्त हम एक दर्शनमें लेते हैं तो पहली बात हमें देखनी चाहिये कि उस दर्शनमें वह पर्याप्त है या नहीं. उसके अपने दर्शनमें कोई विरोध तो नहीं है. और यदि है तो उसके क्या कारण हो सकते हैं? सभी दर्शनके कुछ *प्रिसपोज़िशन्* होते हैं. उसके आधार पर हमें यह देखना पड़ेगा कि वह सिद्धान्त उसमें अविरोधसे रहता है कि नहीं. यह एक परीक्षा है. दूसरी परीक्षा, जो हम यहां करना

चाहते हैं, यह है कि जिन *प्रिसपोज़िशन्* को आधार बनाकर हमने अपने-अपने दर्शनोंका जो प्रारूप बनाया है वह दूसरे दर्शनोंके सामने तार्किकताकी कसौटीपर खरा उतरता है या नहीं. अर्थात् यदि कोई दर्शन हमारे उन आधारभूत *प्रिसपोज़िशन्स्* पर भी यदि कोई आक्षेप करता है तो उस दर्शनमें ऐसी क्षमता होनी चाहिये कि वह उसका उत्तर दे सके. अत: विचारकको इन दो बातोंको ध्यानमें लेनी चाहिये. तो श्रीदेवनाथनजीका प्रश्न यह है कि अगर जैनदर्शनमें सही और गलत ऐसी कोई निर्णयात्मक स्थिति है ही नहीं तब भ्रमज्ञानका प्रश्न ही कैसे उठता है. तब फिर सम्यक् और असम्यक् बात उठती ही कहां है. ऐसी स्थितिमें हमको यह सोचना पड़ेगा कि या तो उस दर्शनके बारेमें हमारी समझ ठीक नहीं है या उस दर्शनमें यह सामर्थ्य नहीं है कि वह इस प्रश्नका समाधान कर सके. तो यह इनका प्रश्न है.

बी. के. दलाई : आपके कथनसे लगता है कि आपको जैनसिद्धान्तमें किसी प्रकारका विरोधाभास प्रतीत हो रहा है. मुझे ऐसा नहीं लगता है. मुझे जैनदर्शनमें कोई विरोधाभास नहीं दिखलाई देते हैं. उदाहरणके रूपमें, जब आप दण्डको देखते हैं तब इन्द्रियार्थसन्निकर्ष हुवा और आपने कहा कि पुरोवस्थित पदार्थ दण्ड है. अब जो व्यक्ति उस दण्डका उपयोग दण्डके रूपमें न करके किसी अन्य प्रकारसे करता होगा तो वह उसको 'दण्ड' न कह कर कुछ ओर कहेगा. अत: जब हम "घटो अस्ति" "घटो नास्ति" कहते हैं तो उनमें परस्पर कोई विरोध नहीं है. द्रव्यत्वेन घटो अस्ति, गुणत्वेन घटो नास्ति.

वशिष्ठनारायण झा : इन्होंने दण्डका उदाहरण दिया कि "दण्डम् आनय"

आपने कहा कि मैनें तो दण्डको देखा नहीं है. आपने ओर कुछ देख लिया. तो क्या आप मेरेलिये दण्ड लाकर देंगे? लेकिन ला कर देते हैं. मैं कहता हुं कि मैं पिपासार्त हुं आप जरा पानी ला कर दीजिये. आप ला कर देते हैं. तो हमारे व्यवहारमें जो संवाद दिखलाई देता है वह अगर न हो तो वह कैसे सिद्ध हो सकता है? आपकेलिये वह पानी है मेरेलिये वह पानी नहीं है तो व्यवहार कैसे चलेगा? इसलिये मैं अनेकान्तवादियोंसे यह जानना चाहूंगा कि इसकी सिद्धि कैसे हो सकती है? आपने प्रारम्भमें कह दिया कि इनमें कोई ज्ञान है कि जो गलत हो ही नहीं सकता है ऐसा भी है. अब ऐसे विचार जब आप सामने रखते हैं तो क्या वह सिद्धान्त उस दर्शनका है या आपका है? अगर दर्शनका है तो मैं उनसे पूछना चाहूंगा कि फिर वह कैसे होगा?

पारसनाथ द्विवेदी : जैनदर्शने अनेके पर्याया: सन्ति. यथा एक ही घड़ेकेलिये वो कह सकते हैं कि "घट: भूतले संयोगेन अस्ति, समवायेन नास्ति". तद्वत् सप्तभङ्गिनय सभी पदार्थोंके द्रव्योंके पर्यायोंको लेकर व्यवस्थित किया गया है. स्याद् अस्ति, केनचिद्रूपेण घटो अस्ति. केनचिद्रूपेण नास्ति. केनचिद्रूपेण वक्तव्य:. केनचिद्रूपेण अवक्तव्य:. इसमें हमारी समझसे तो कोई विरोध नहीं दीखता है. जैसे कि आप कहते हैं. आप जैसा कहते हैं कि "घटम् आनय" तो घड़ा ले आया. ठीक है ले आया. जल भी ले आया. किन्तु...

वशिष्ठनारायण झा : इन्होंने कहा कि एकको दण्ड दीखा. दूसरेने कहा कि यह दण्ड नहीं है.

पारसनाथ द्विवेदी : किसीको लगे या न लगे, एक व्यक्तिको ही सप्तभङ्गिनय

हो सकता है.

वशिष्ठनारायण झा : जब मुझको दण्ड लगा तो आपको भी दण्ड लगा कि नहीं ?

पारसनाथ द्विवेदी : लगा.

वशिष्ठनारायण झा : दृष्टि अलग बात है. घट संयोगसे भी रह सकता है समवायसे भी रह सकता है.

पारसनाथ द्विवेदी : किन्तु जहां संयोगेन है वहां समवायेन नहीं है. जहां समवायेन है वहां संयोगेन नहीं है.

वशिष्ठनारायण झा : जी. तो जब मैं कहता हुं कि पर्वतपर वह्निका हम अनुमान करते हैं संयोग सम्बन्धसे. तब आप यह कहेंगे कि समवायसे वह्नि नहीं है अत: आपका अनुमान गलत है.

पारसनाथ द्विवेदी : गलत नहीं कहा. ''स्याद् अस्ति—स्यान् नास्ति'' का मतलब ऐसा नहीं है कि ''स्यान् नास्ति'' गलत हो गया ''स्याद् अस्ति''के द्वारा. अवस्थाविशेषो द्रव्याणाम्. अस्तित्व भी है नास्तित्व भी है अवक्तव्यत्व भी है. इसका यह अर्थ नहीं होता है कि सप्तभङ्गिमें प्रथम भङ्गिसे द्वितीय भङ्गिका बाध हो जाता हो और द्वितीयसे तृतीयका इत्यादि. सर्वेष्वेव पदार्थेषु एवं योज्यम्. पदार्थानां पर्याया:...

वशिष्ठनारायण झा : तो बतलाईये कि भ्रम क्या है ?

पारसनाथ द्विवेदी : भ्रममें भी वही बात है. सप्तभङ्गिन्यायमें भी सप्तभङ्गिनय है.

बी. के. दलाई : आपने जैसे बतलाया कि मैनें दो बातें कहीं. एक तो यह कि भ्रम जैसी कोई बात होती ही नहीं है. तो जैनोंके अनुसार वह भी सत्य ही है. पारमार्थिकदृष्ट्या जब आत्मा सीधा ज्ञान लेती है इन्द्रियोंकी सहायताके बिना वहां भ्रम होने की सम्भावना ही नहीं है. तो

उस स्तरपर भ्रम नहीं हो सकता है. अब हम तो रहे व्यवहारवाले लोग. हमारेलिये उन्होंने पारमार्थिकज्ञान और व्यावहारिकज्ञान में भेद कर दिया. मैनें पेपरमें उसका विचार नहीं किया है. प्रत्यक्षके उन्होंने दो विभाग किये हैं : एक तो सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष और दूसरा पारमार्थिक प्रत्यक्ष. सांव्यावहारिक स्तरपर तो भ्रम हो ही सकता है. मैनें आपको पढ़ कर बतलाया कि भ्रम कैसे होता है और भ्रम क्यों होता है. उन्होंने सभी प्रसिद्ध उदाहरणोंको लिया है. जैसे कि द्विचन्द्रदर्शन, पैड़ोंका चलते हुवे दीखना, वह्निचक्रका दीखना आदि.

वशिष्ठनारायण झा : यहां चर्चाका विषय क्या है? जो सिद्ध हैं उनके ज्ञानकी चर्चा हम कर रहे हैं या व्यवहारमें भ्रम और प्रमा की बात हम कर रहे हैं? हम यह जानना चाहते हैं कि व्यवहारकी दशामें क्या स्थिति है. व्यवहारमें हम कहते हैं कि ‘‘रजत है’’. तो किस प्रक्रियासे रजतज्ञान प्रमात्मक है. प्रमा और अप्रमा में भेद है या नहीं है?

बी. के. दलाई : मैनें अपने पेपरमें स्पष्टरूपसे बतलाया है कि जैनदर्शनके अनुसार शुक्तिमें रजतका ज्ञान कैसे होता है.

गो. श्या. म. : वैसे हेमचन्द्राचार्यने ‘‘**अतस्मिन् तद्बुद्धि**’’ कहनेके स्थानपर भ्रमकी परिभाषामें ‘‘**अतस्मिन् तदेवेति बुद्धिः**’’ ऐसे ‘एव’कार लगाया है. और उस ‘एव’कारका कुछ सार्थक्य है. क्योंकि अतस्मिन् तद् बुद्धि अनेकान्तवादकी दृष्टिमें प्रामाणिक हो सकती है परन्तु अतस्मिन् तदेवेति बुद्धि अनेकान्तवादका भी खण्डन करनेवाली कोई एक भ्रमबुद्धि है. अतः हेमचन्द्राचार्यने बहुत सोच-समझ कर वहां ‘एव’कार लगाया है.

प्रह्लादाचार : प्रायः एवं स्यात्. संशयात्मिका बुद्धिः निश्चयात्मिका

विपरीतबुद्धिः. "अतस्मिन् तद्बुद्धिः" नाम संशयात्मिका बुद्धिः भवति. "अतस्मिन् तदेव इति बुद्धिः" विपरीतनिश्चयात्मिकाबुद्धिः भवति. What is troubling us is a thing may be this or that or something else. So many possibilities are there. The thing before me may be Śukti, may also be Rajata, may also be something else. Is it a view of Anekānta-vāda ?

बी. के. दलाई : When we see silver in shell we have seen the process, how it works. There are only two possibilities. It may be either silver or a shell. So there we should not try to apply all these Saptabhaṅgis there. It is not the case. First, sense organ come into contact with the respective object. Then we see the object. Then due to Āvaraṇa, Nidrā, Nidrā - nidrā, Prachilla etc. we get the knowledge of silver in Śukti. Now, suppose after seeing silver in shell and without verifying one moves away, for him it is not clear whether his knowledge was valid or erroneous. And subsequent knowledge will tell him that whatever knowledge he had previously was wrong and right knowledge was that there was shell and not the silver. So, when we apply Sapta-bhaṅgis in the case of cognition, which is an observed case, which comes under

Vyāvahārika Pratyakṣa and which goes under all these operations of sense and all these, we face some problem in analyzing that. We must understand the purpose of Syādavāda. We cannot know all these aspects of the object in its totality. Jaina thinks that whenever you try to describe you say this is this and this is that. But still they feel that whatever we present in terms of qualifications, they may not suffices to give a picture of that object.

प्रह्लादाचार : Why can't we say? I can say that this is Rajata only. It can not be Śukti. Like that is it not possible to define?

बी. के. दलाई : Yes. If you say this is Rajata only, Jaina says that your knowledge or your assessment is guided by a particular aspect.

प्रह्लादाचार : No. That is not my view, all the people are saying that this is Śukti only.

बी. के. दलाई : Itis alright. When you are telling this is Śukti only I may not say that. If I am looking it from some other aspects i.e. Nityatva, it may not be Śukti.

प्रह्लादाचार : No. What is the ultimate result? The result is this is silver. Now if I again say "this is not a silver". You also say, Jaina also say and others also say. Is there any doubt in it?

बी. के. दलाई : I explain. Actually Syād-vāda comes after this. We have the knowledge of silver and we are certain. When you are telling this is silver somebody may ask "would you tell me from which aspect it is silver?".

प्रह्लादाचार : See, one thing at the same time may be a substance, may be a Padārtha, may be a Pṛthvi, may be a Ghaṭa etc. All these charactoristics can exist together in an object. There is no contradiction among them. Suppose, from one point of view the thing can be Ghaṭa, another person can say that that is a substance. This is possible. There is no contradiction at all. But is it possible to say that this may be Śukti, this may be Rajata also, this may be Ghaṭa also...

बी. के. दलाई : No. It is not possible. We are mis-interpriting them. The options are within the possibilities.

प्रह्लादाचार : Then there is no Virodha at all. स्यान् नास्ति...

बी. के. दलाई : I didn't say that. Who is telling there is Virodha?

के. ई. देवनाथन् : अनेकान्तवादका समर्थन पर्यायसे किया गया है. वेदान्तमें "**नच पर्यायादपि अविरोध: विकारादिभ्य:**" इस सूत्रमें उसका खण्डन है. अब प्रश्न यह उठाया गया है कि अनेकान्तवाद आकारभेदके कारण सम्भव है. परन्तु आप भ्रान्तिको जैनदर्शनमें कैसे समझा सकते हैं? यह मुख्य प्रश्न है. स्याद्वादको स्वीकारनेके बाद आप भ्रान्तिको

कैसे समझा सकते हैं?

वशिष्ठनारायण झा : गोस्वामीजी आप इस विषयपर प्रकाश डालें.

गो. श्या. म. : जैनोंकी विपरीतख्यातिके सन्दर्भमें भूमिकाके रूपमें मैं कुछ बातें बतलाना चाहता हुं जिससे कि सारी बातें स्पष्ट हो सकें. दर्शनोंमें एक ध्रुव बौद्धदर्शन है जो कि सर्वदृष्टिप्रहाणात्मक दर्शन है. और वह भी उस हद तक कि ''**सर्वदृष्टिप्रहाणार्थं शून्यतां हि बभाषिरे, येषान्तु शून्यतादृष्टिः असाध्यास्तान् बभाषिरे**''. अतएव वहां ''**आत्मग्रहो महामोह**'' हो जाता है. और यह जैन मत ऐसा है कि प्रायः सब वेदान्ती एक-दूसरेको गालीके रूपमें 'जैन' कहते हैं. ''**भेदाभेद्योपपाद्यं सकलमितिमते सप्तभङ्गी न दूष्या**'' श्रीनिगमान्तदेशिक कहते हैं. और विवरणप्रमेयसङ्ग्रहकार आदि भी कहते हैं ''**यत्तु कश्चित् क्षपणकपादावनतशिरोबिम्बः**''. तो सब एक-दूसरोंको गालीके रूपमें 'जैन' कहते हैं. वेदान्तदेशिक जैसे एक दर्शनकेलिये कहते हैं ''**प्रसजति च तदा सर्वशास्त्रोपघातः**''. उस समय यद्यपि वाल्लभदर्शन नहीं था परन्तु वहां पूर्वपक्षके रूपमें जिसको लेकर यह कहा गया है वह हमारे दर्शनसदृश ही कोई दर्शन था. परन्तु मेरा वाल्लभ दृष्टिकोणके अनुसार हम दर्शनोंकी एक उत्तरोत्तरानुकूल परम्पराको बनायें तो अत्यल्प शास्त्रोपघात यदि कहीं होता है तो वह विशिष्टाद्वैत दर्शनमें होता है, उससे अधिक शास्त्रोपघात द्वैतदर्शनमें होता है और सर्वाधिक शास्त्रोपघात केवलाद्वैतमें होता है. अतः विशिष्टाद्वैत मत हमको अत्यन्त सन्निकृष्ट मत लगता है.

के. ई. देवनाथन् : परन्तु बीचमें दलाई साहब हैं.

गो. श्या. म. : तो मैं निरन्तर यह कहता रहता हुं कि जैनदर्शनको हम गालीके रूपमें भले ही लेते हों परन्तु जब जैन

''स्याद् अस्ति'' कहते हैं तो उसमें सभी सद्‌वादी आ जाते हैं. ''स्यान् नास्ति'' कहते हैं तो सब असद्वादी आ गये. ''स्याद् अस्ति च नास्ति'' कहते हैं तो सदसद्‌वादी आ गये. ''स्याद् अवक्तव्यम्'' कहते हैं तो अद्वैती आ गये. तो सभी दर्शन जैनोंकी सप्तभङ्गियोंमें अन्तर्निविष्ट ही हो जाते हैं. अब किसी एक वादको स्वीकारनेपर जैनमतानुगामिता आती हो तब तो जैनदर्शन तो सब दृष्टिओंको स्वीकारनेवाला दर्शन है. सर्वदृष्टिओंको स्वीकारनेवाला होनेसे कोई भी दृष्टि अपनानेपर जैनमतानुगामिता तो आयेगी ही. परन्तु हमने उनकी दृष्टिमेंसे अपनी दृष्टि नहीं ली है. सर्वदृष्टिओंको ले करके उन्होंने अनेकान्तवाद बनाया है. अत: जैन सर्वप्रथम कमसे कम चतुर्विध दर्शनोंके अनुगामी बन कर तीन दृष्टियां अपनी ओरसे उसमे जोड़ देते हैं. एतावता जैनोंका कोई दर्शन अनुगामी नहीं माना जा सकता.

जैनोंकी तरह हम भी मानते हैं कि बौद्धोंकी तरह सर्वदृष्टियोंका प्रहाण कोई अच्छी बात नहीं है. अतएव हमारा भी मत सर्वदृष्ट्‌यनुग्राहक ही है. महाप्रभु वल्लभाचार्य अतएव ''**ईश्वरं मतयो: यथा**''(भाग.पुरा.१।१-१।३९)की व्याख्यामें कहते हैं कि सर्वदृष्टि इस अर्थमें सच्ची हैं कि ब्रह्म सर्वरूपोंको धारण करनेमें सक्षम है. इसलिये सब मति सत्य हो सकती है. यदि कोई रूप हमको समझमें नहीं भी आता हो तो ब्रह्म अपने कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं सामर्थ्यसे उस रूपको धारण करनेमें सक्षम होनेके कारण सर्वविध मतिपर अनुग्रह कर सकता है. महाप्रभुका स्पष्ट वचन है : ''**सर्ववादानवसरं नानावादानुरोधि तद्, अनन्तमूर्ति तद् ब्रह्म कूटस्थं चलमेव च विरुद्धसर्वधर्माणामाश्रयं युक्त्यगोचरम् आविर्भावतिरोभावै-**

मोहनं बहुरूपतः''. (त.दी.नि.१।७०-७२) यद्यपि यह भाषा जैनोंकी जैसी लगती है. हम, परन्तु, तादात्म्यवादी हैं, जैन भी तादात्म्यवादी हैं. हमारा तो तादात्म्यवाद प्राण है इसी प्रकारसे जैनोंका भी तादात्म्यवाद प्राण होना चाहिये था. फिरभी जैन तादातम्यको स्पष्टतया कहनेके स्थान पर 'अनेकान्त' कहते हैं. इसीलिये विवाद हुवा. भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यने कहा कि अनेकान्तवाद अनेकान्त है कि एकान्त. जैन स्पष्ट कहते हैं कि अनेकान्तवाद भी अनेकान्त है. क्योंकि नयदृष्ट्या एकान्त भी प्रमाण है और प्रमाणदृष्ट्या अनेकान्त प्रमाण है. **''प्रमाणनयैः (तत्त्वा)अधिगमः''** (तत्त्वार्थाधि.सू.१।६). केवल प्रमाणसे अथवा केवल नयसे तत्त्वार्थाधिगम नहीं होता है. प्रमाण और नय दोनोंसे तत्त्वार्थाधिगम होता है. अब सर्वदृष्टिपर अनुग्रह करनेके पश्चात् हमारे और जैनों में मत भेद कितना रहा? देखो इतना सा कि जैन ऐसा सोचते हैं कि, जैसे में सद्वादी हुं और यदि मैं अपनी बात कहता हुं तो मैं गलत हुं परन्तु मेरी ही बात यदि जैन कहते हैं तो वही बात प्रामाणिक है. क्यों वही बात मेरी होनेपर अप्रमाण और क्यों वही बात उनकी होनेपर प्रमाण? उत्तरतया कहा जाता है कि क्योंकि मेरी बात ऐकान्तिकनयदृष्टिसे कही गई है अतः प्रमाणदृष्टि खो गई है. यह बात, किन्तु, हमको मान्य नहीं है. हम ऐसा मानते हैं, जैसे विन्ध्येश्वरीप्रसादजीने कल भागवतका एक श्लोक पढ़ा था कि **''मल्लनामशनिर्नृणां नरवरः स्त्रीणां स्मरो मूर्तिमान्... वृष्णीनां परदेवतेति विदितो रङ्गं गतः साग्रजः''** और इसमें विकल्पाध्यवसाय मान लिया. हर विकल्पाध्यवसायपर अद्वैती डण्डा लेकर टूट ही पड़ते हैं. सो भी ऐसे

टूटे कि उन्होंने भगवान् तकको नहीं छोड़ा! भगवान्के रूप-लीला तकको मिथ्या बतला दिया. हम ऐसा नहीं मानते हैं कि मात्र विकल्प मिथ्या है. विकल्प मिथ्या भी हो सकता है, पारमार्थिक भी हो सकता है. यह तो भगवान्के सामर्थ्यकी बात है कि वह अपना कौनसा विकल्प स्वेच्छया अपने सर्वभवनसामर्थ्यसे प्रकट करे.

वशिष्ठनारायण झा : फिर मिथ्या सम्भव है क्या?

गो. श्या. म. : माने भगवान्की कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं सामर्थ्यके अन्तर्गत एक यह भी सामर्थ्य है कि वह जो नहीं है उसका भी प्रदर्शन कर सकता है.

वशिष्ठनारायण झा : नहीं हो ऐसा तो कुछ है ही नहीं!

गो. श्या. म. : सामर्थ्यके तौरपर हम मानते हैं.

वशिष्ठनारायण झा : सब कुछ वही हैं न! उसके विना तो कुछ है नहीं!

गो. श्या. म. : उसके विना कुछ नहीं है यह सच है परन्तु जो/जैसा वह नहीं है उसेभी अपनी सामर्थ्यके द्वारा वह हमें प्रतीतिगोचर कराने समर्थ है, आप उसको एक सम्भावनाके रूपमें लें.

वशिष्ठनारायण झा : नहीं है ऐसा तो हम कह ही नहीं सकते हैं न!

गो. श्या. म. : हम कह सकते हैं या नहीं इसके बारेमें बर्ट्रन्ड् रसेल्ने एक बहुत अच्छी बात कही है. वह कहता है कि हम भगवान्को सर्वसमर्थ मानते हैं. उसको यदि हम जगत्के सृष्टाके अर्थमें सर्वसमर्थ मानेंगे तब तो उसकी सामर्थ्य परिच्छिन्न हो गई जगत्को सृजन करनेकी. वह तब सर्वसमर्थ सिद्ध नहीं होगा.

वशिष्ठनारायण झा : मैं तो यह कहुंगा कि आप उनको यह कहें कि वो नहीं है तो वह सम्भव ही नहीं है. वह ओर

अधिक सामर्थ्यवान् बन जायेंगे.

गो. श्या. म. : इस सन्दर्भमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका एक सुन्दर वचन है कि जगत्सृष्टिके निर्माणसे भगवान्को सर्वसमर्थ सोचना सिंहासनाधिष्ठित किसी राजाको खड़े होकर किसी सभासदसे बोलने जितनी सामर्थ्यको उस सम्राट्की असाधारण सामर्थ्यके बराबर सोच लेनेकी जैसी एक भ्रान्ति है. अतः ब्राह्मी सामर्थ्यको देखते हुवे हमको इस सम्भावनाको खुल्ली रखनी पड़ेगी कि वह कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं समर्थ है. अन्यथाकर्तुं सामर्थ्यके अन्तर्गत हम उसमें यह सामर्थ्य भी मान लेते हैं कि उसने जो वस्तु प्रकट नहीं की है उसका अनुभव भी यदि आपको वहा कराना चाहे तो करा सकता है. अतः यह नहीं माना जाता कि मात्र विकल्प मिथ्या होते हैं या मात्र विकल्प सत्य ही होते हैं. विकल्प यथायथ सत्य या मिथ्या हो सकते हैं. इन्हीं विकल्पोंको ही जैन 'पर्याय' कहते हैं. इसमें रहस्य यह है कि इनके यहां केवलीके ज्ञानमें द्रव्यरूपता नहीं है. क्योंकि ये जीव-अजीव ऐसे दो पदार्थ मानते हैं. और द्रव्यको अनन्तपर्यायात्मक मानते हैं. अब केवलीका ज्ञान कि जिसमें द्रव्यके अनन्तपर्यायोंका प्रतिभास होता है और अनन्तपर्यायात्मक द्रव्य ये दोनों एक पदार्थ नहीं हैं. रही बात मन:पर्यायज्ञानीकी या अवधिज्ञानीकी या श्रुतज्ञानीकी है या मतिज्ञानीकी; तो इनको जो ज्ञान होते हैं उनमें अनन्तपर्यायोंका भास नहीं होता है, कतिपय पर्यायोंके भास ही होते हैं. कतिपय पर्यायोंका ज्ञान भ्रमजनक हो सकता है. सर्वपर्यायोंका ज्ञान होना सर्वथा निर्भ्रान्तता है. पर्यायोंका ज्ञान जैसे-जैसे बढ़ता जाय वह उत्तरोत्तर आगे बढ़ती हुई सर्वज्ञता है.

के. ई. देवनाथन् : प्रमात्वम् आपेक्षिकम् ?

गो. श्या. म. : आपेक्षिकमेव !

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : तब तो भ्रममें भी पर्यायसङ्कोच मानना पड़ेगा.

गो. श्या. म. : मानते ही हैं. अब इसमें देखने लायक बात यह है कि जैनोंने द्रव्य और केवलिज्ञानमें द्वैत मान लिया. यदि एक *थियोरिटिकल् इक्वेशन्* ऐसा प्रस्तावित किया जा सके कि जैनोंका अनन्तपर्यायात्मक द्रव्य और केवलीका मलावरणनिवृत्तिपूर्वक स्वतःप्रकट ज्ञानमें अद्वैत है तो वहां श्रीवल्लभाचार्यका ब्रह्म प्रकट हो जाता है. इनके बीच द्वैत स्वीकारनेके कारण ही श्रीवल्लभाचार्य उनसे झगड़ा करते हैं. जैसे ‘‘**द्रव्याद्रव्यप्रभेदाद् मितमुभयविधं तद्विदस्तत्त्वमाहुः**’’ (त.मु.क.१।६) कहते हैं वैसे ही जैनोंने जो जीव और अजीव का जो भेद स्वीकारा वहां हमको झगड़ा है. आचार्यचरण कहते हैं कि शुद्धाद्वैतको पकड़ो ‘‘**एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय**’’ वह एक ही तत्त्व अनेक द्रव्यात्मक हुवा है. क्योंकि सर्वज्ञ महावीर सदृश केवलीके ज्ञानमें सारे पर्याय भासित हो रहे हैं. और महाप्रभु इस बातको स्वीकारते हैं कि जब जीवको ब्रह्मज्ञान होता है सब कुछ भान होने लग जाता है ‘‘**एकविज्ञानेन सर्वमिदं विज्ञातं भवति**’’ इस श्रुतिके सिद्धान्तके आधारपर ‘‘**आनन्दांशाभिव्यक्तौतु तत्र ब्रह्माण्डकोटयः प्रतीयेरन् परिच्छेदो व्यापकत्वं च तस्य**’’ (त.दी.नि.१।५४) का सिद्धान्त कहा है. और ‘‘**सर्वमिदं विज्ञातं भवति**’’ इस अर्थमें कि जब भगवान्ने अर्जुनको विराट् स्वरूपका दर्शन करवाया तब उसमें भगवान् स्वयं भी थे और अर्जुन भी था, जिनको मारना था वे भी थे और जो मारे गये वे भी थे. तो यह था विराट्का प्रत्यक्ष. उसमें कोई वस्तु ‘‘स्वप्रतिपन्नोपाधौ

त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिमिथ्यात्वेन'' दीखी हो ऐसा वर्णन नहीं मिलता है. अन्यथा भगवान् **''दिव्यं ददामि ते चक्षुः''** क्यों कहते? **''मौढ्यं ददामि ते''** कहते. हम कहते हैं कि भगवान्‌ने जब 'दिव्यचक्षु' कहा है तो हमें उस दृष्टिकी दिव्यताका आदर करना चाहिये. उसे जब कोई 'मायिक' कह देता है तो हमें अत्यन्त कष्ट होता है. हमको ऐसा लगता है कि एक ओर अद्वैतका दावा करना और दूसरी ओर भगवान्‌के शुभसङ्कल्पसे प्रकट हुई दिव्य लीलाका उसे 'मायिक' कह देनेसे अधिक क्रूरता और क्या हो सकती है?

पारसनाथ द्विवेदी : मायिक माने हमारी माया थोड़े ही है, उन्हीकी तो माया है!

गो. श्या. म. : अद्वैतियोंकी माया यदि ब्रह्मकी होती न, तब तो कोई कष्टकी बात ही नहीं थी! अद्वैतियोंकी माया ब्रह्मकी है नहीं. क्योंकि वह माया भी ''स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिनी'' है.

विन्ध्येश्वरीप्रसाद : यदि लीलओंको अनेक मानते रहेंगे तो अद्वैतकी सिद्धि कैसे होगी? लीलाओंका उपसंहार तो एकमें मानना ही पड़ेगा.

गो. श्या. म. : लीलाओंका उपसंहार तो हम एकमें मानते ही हैं; परन्तु, उन लीलाओंको ''स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगी'' नहीं मानते. एकमें तो उपसंहृत मानते ही हैं **''सर्वे होतारो यत्रैकनीडं भवन्ति स मानसीन आत्मा जनानाम्''**.

के. ई. देवनाथन् : माया भी ऐसी है कि उस मायासे उनको भ्रम नहीं होता है. उनका सिद्धान्त ऐसा है कि मायासे हमको भ्रम होता है. 'मायावी'नाम कश्चिद् ऐन्द्रजालिकवत् सः परमव्यामोहं करोति.

गो. श्या. म. : ब्रह्मको ईश्वरको मोह नहीं होता है परन्तु देवनाथन्‌जी!

तकलीफ इसमें यह है कि केवलाद्वैतका ब्रह्म मायामोह छोड़ नहीं सकता है. क्यों? क्योंकि उसकी स्वयंप्रकाशता भी "**स्वापरोक्षव्यवहारे स्वेतरसंविदनपेक्ष्यत्व**"से ही सिद्ध होती है. अन्यथा तो उसकी स्वयंप्रकाशता भी सिद्ध नहीं होती है. देख लो फिर माया आ गई. "स्वापरोक्षव्यवहारे स्वेतरसंविदपेक्षित्वं" ही तो माया है, लक्षणत्वाद् अभिलप्यत्वात्. तो स्वयंप्रकाशता भी मायाका मोह छोड़ नहीं पाती है. हम कहते हैं कि इस मायाके मोहको छोड़ कर शुद्धब्रह्मको स्वीकार लो तो हमारा सारा झगड़ा खत्म!

प्रह्लादाचार : झामहाभागैः एवं पृष्टम् अस्ति इति मन्ये. वाल्लभदर्शने शुक्तौ यद् रजतं भाति तदपि रजतं भगवत्स्वरूपमेव.

वशिष्ठनारायण झा : ज्ञानमपि.

प्रह्लादाचार : एवम्. एवं रजतमपि भगवदात्मकम्. अतः सत्यमेव भवति. यथा शुक्तिः ...

गो. श्या. म. : वदामि. तत्र एवम् अस्ति : तद् रजतम् आन्तरं बौद्धं च नतु बाह्यसद्वस्तूपादानकं रजतम्. "**स आत्मानं द्वेधाऽपातयत् ततः पतिश्च पत्नीचाभवताम्**" (बृह.उप.१।४।-३) इति न्यायेन एकमेव ज्ञानं ज्ञप्त्यात्मना ज्ञेयात्मना च आत्मानं द्वेधा आपातयत्. द्वेधापातनानन्तरम् अतस्मिन् तदेवेति बुद्धिः...

प्रह्लादाचार : अतस्मिन् इति वक्तुं कथं शक्यते?

गो. श्या. म. : द्वेधापातानन्तरं न तत्त्वतः किन्तु रूपतो (नामतो कर्मतो वा) यदा द्वेधापातनं जातम्...

वशिष्ठनारायण झा : अन्या अवस्था?

गो. श्या. म. : सत्यम्. अन्यावस्था. लीलासृष्टौ यदा द्वेधा विभक्तिः जाता तदा "अतस्मिन् तदेव" इति बुद्धिः लीलायां भ्रमात्मिका भवति.

प्रह्लादाचार : ज्ञप्तिरूपा एवं ज्ञेयरूपा च मूर्तिः भगवन्मूर्तिरिव. अतो ज्ञेयरूपा मूर्तिः ज्ञप्तिरूपा मूर्तिः इति भेदो न वास्तविकः.

गो. श्या. म. : भेदो न वास्तविकः इत्यस्य भेदो न स्वाभाविकः इत्येव अर्थो भेदो अपारमार्थिकः इत्यर्थो अस्माभिः नाङ्गीक्रियते. भेदस्तु पारमार्थिकएव, स्वाभाविको नास्ति. अभेदः स्वाभाविकः, भेदस्तु ऐच्छिकः, आविर्भाव-तिरोभावप्रक्रियायाः स्वीकारात्. नाशप्रतियोगिकस्तु न. कदाचित् प्रकटीभवति कदाचित् न प्रकटीभवति. महाप्रलये भेदो न प्रकटीभवति. सृष्टिदशायां भेदः प्रकटीभवति. तो इस तरहसे हम सर्वदृष्टिका अनुग्रह करना चाहते हैं. श्रीराजेन्द्रजीने जो काश्मीरप्रत्यभिज्ञादर्शनका प्रतिपादन किया उस दर्शनसे हमारा अत्यन्त नैकट्य हमें अनुभूत होता है. विवाद फिर सर्वनामरूपकर्मधारक तत्त्वके मुख्य नामका ही रह जाता है कि 'शिव' अथवा 'कृष्ण'? इतना ही अर्थात् परतत्त्वताका ही केवल रह जाता है.*

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गो.श्या.म.

*यहां इस मोड़पर पहुंचनेपर **''वेदाहमेतं पुरुषं महान्तमादित्यवर्णं तमसस्तु पारे सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरो नामानि कृत्वाभिवदन् यदास्ते धाता पुरस्ताद् यम् उदाजहार शक्रः प्रविद्वान् प्रदिश्चतस्रः तम् एवं विद्वान् अमृत इह भवति नान्यः पन्था अयनाय विद्यते''** (पुरु.सू.७) श्रुतिवचनके अनुरोधवश हम वाल्लभ वेदान्ती भी, माध्व वेदान्तका अनुसरण करते हुवे, प्रत्येक नामका असंकुचितवृत्तिसे वाच्य तो उस **''एकमेवाद्वितीयं''**(छान्दो.उप.६।२।१) श्रुत्यादिप्रोक्त परब्रह्म परमात्मा भगवान् श्रीकृष्णको ही मानते हैं.

और आगे बढ़नेपर इसी वाक्यके उत्तरांश **''तद् ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय''** (छान्दो.उप.६।२।३) में निरूपित आत्मलीलात्वेन स्वेच्छया प्रकट

उन अनेक रूपोंको उन्हीं नामोंकी संकुचितवृत्तिसे वाच्य बन जानेवाले मान लेते हैं. अतः तत्त्वकी अद्वितीयता तथा लीलार्थ प्रकट नाम-रूप-कर्मोंके बीचमें प्रकट हुवे द्वैतको हम आत्यन्तिक द्वैत न मान कर भेदसहिष्णु-अभेदरूप या इतरेतरतादात्म्यरूप स्वीकारते हैं. अतः लीलात्मक इस भेदके पारमार्थिक होनपर भी स्वरूपगत स्वाभाविक अभेदका प्रत्याख्यान हम नहीं करना चाहते. अतएव केवलाद्वैतवादी वेदान्तिओंकी तरह नाम-रूप-कर्मोंको ब्रह्मरूप अधिष्ठानमें त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगी मानना हमें आवश्यक नहीं लगता. अतएव श्रुतिनिरूपित द्वैत अथवा अद्वैत दोनोंमेंसे किसी भी एकतरको गौण या बाधित मानना भी हमें आवश्यक नहीं लगता.

इन नाम-रूप-कर्मोंकी ब्रह्ममें आत्यन्तिकभिन्नतया प्रतीति बाधार्ह होनेपर भी नामादि स्वरूपतो तो बाधानर्ह ही होते हैं. इसका प्रमाण, वाल्लभ वेदान्तके अनुसार, उल्लिखित "**तम्** **<u>एवं</u>विद्वान् अमृत इह भवति नान्यः पन्था अयनाय विद्यते**" श्रुतिवचनगत *'एवं'*कार ही केवल नहीं है. अपितु भगवद्गीतोक्त विश्वरूपदर्शनयोगका भी स्वारसिक फलितार्थ यही निकलता है, ऐसा हम स्वीकारते हैं. महाप्रभु कहते हैं कि "**अखण्डाद्वैतभानेतु सर्वं ब्रह्मैव नान्यथा ज्ञानाद् विकल्पबुद्धिस्तु बाध्यते न स्वरूपतः**" (त.दी.नि.१।९१). ब्रह्मज्ञानसे विकल्पोंका स्वरूपतो बाध हमें स्वीकार्य नहीं फिरभी अज्ञानिजनोंके उदाहरणमें आत्यन्तिकभेदावगाहिनी विकल्पबुद्धिका; अथवा ब्रह्मज्ञानिओंकी ब्रह्मस्वरूपैकसमाहिता चित्तकी विलक्षण एकाग्रतावशात् तादात्म्यावगाहिनी विकल्पबुद्धिका भी, बाध तो हो ही सकता है. अतः हमें लगता है कि परस्पर विरोधाभासी विविध नाम-रूप-कर्मोंके पारस्परिक द्वैतोंके एकमेवाद्वितीय अविरुद्ध आश्रयतया ब्रह्मको स्वीकारना ही चाहिये. अतएव इसी सन्दर्भमें भगवद्गीतोक्त "**सुदुर्दर्शमिदं रूपं... नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन नचेज्यया शक्य *एवंविधो* द्रष्टुं... भक्त्यात्वनन्या शक्यम् अहम् *एवंविधोऽ*र्जुन ज्ञातुं द्रष्टुं <u>तत्त्वेन</u> प्रवेष्टुं च...**" (भग.गीता.११।५२-५४) वचनगत 'एवंविध'पदोंका पुरुषसूक्तोक्त 'एवं'पदके साथ साफ झलकते संवादपर ध्यान देना हमें आवश्यक लगता है. वैसे अनन्यभक्तिवशात् ब्रह्मकी स्वाभाविक अद्वितीयताके साक्षात्कारके बावजूद लीलात्मिका विकल्पबुद्धिका बाध नहीं होता, ब्रह्मज्ञानकी तुलनामें भगवद्भक्तिका यह असाधारण महत्त्व उल्लिखित भगवद्गीतावचनगत "भक्त्यातु"में 'तु'निपातद्वारा द्योतित हो रहा है. अतएव ब्रह्मसूत्रोक्त "**प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति**

ततो ब्रवीति च भूयः'' (ब्र.स.३।२।२२) वचनमें भी प्रकृतैतावत्त्वके प्रतिषेधपूर्वक भूयस्त्वके निरूपणका भी वास्तविक अभिप्राय सहजतया हृद्गत हो पाता है. अर्थात् ब्रह्ममें किसी भी नाम-रूप-कर्मद्वारा निरूपित इयत्ता तो निषेध्य हो सकती है परन्तु एतावता स्वयं कोई भी नाम; या कोई भी रूप; या कोई भी कर्म स्वरूपेण निषेध्य नहीं माने जा सकते हैं.

समादरणीय श्रीवशिष्ठनारायण झा द्वारा उपस्थापित यह आशंका कि सभी कुछ ब्रह्मात्मक होनेपर तो कुछ भी निषेध्य या असत् हो ही कैसे सकता है? इस प्रश्नका समाधान भी हमें, अतएव, यहां इस मुकामपर पहुंचनेपर प्राप्त हो जाता है कि देश-काल-वस्तुदृष्ट्या सर्वथा एकमेवाद्वितीय ब्रह्म तत्त्वमें देश-काल-वस्तुगत परिच्छिन्नताका प्राकट्य या तो स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि वस्तुकी प्रदर्शिका मायाविद्याका अघटितघटनापटीयसीत्वरूप सामर्थ्य हो सकता है अथवा वह कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं सर्वभवनसमर्थ ब्रह्मकी विरुद्धधर्माश्रयता भी तो हो सकती है. श्रुत्यादिशास्त्रोंके उभयविध वचनोंमें एकके मुख्य अपरके गौण प्रामाण्यकी विसंगतिपूर्ण कल्पनाओंके दोषके अलावा तर्कके लाघवगौरवरूप गुणदोषके विचारवश भी उभयस्वीकृत एक ब्रह्मरूप धर्मीमें उभयविध धर्मोंके स्वीकारकी तुलनामें, एक माया और अपर ब्रह्म, यों दो धर्मिओंको स्वीकारना भी तो गौरवदोषग्रस्त कल्पना ही होगी.

एतावता भगवद्गीतोक्त ''**नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः उभयोरपि दृष्टो अन्तस्तु अनयोः तत्त्वदर्शिभिः**'' (भग.गीता.२।१६) वचनमें 'अन्त'पदाभिप्रेतार्थ निर्णय न मान कर एकान्तिकता अर्थ भी लिया जा सकता हो तो वाल्लभ वेदान्त सत् और असत् को, जैनोंकी धारणाके विपरीत, एकान्तिक ही मानता है. हमें तो द्वैत और अद्वैत की एकान्तिकता केवल मान्य नहीं है, तादात्म्यवादके अभिप्रेत होनेसे.

फिरभी द्वैत और अद्वैत के बारेमें जैसी हमें एकान्तिकताकी अपरोक्ष प्रतीति; या जैसी हमारे भीतर एकान्तिकताकी परोक्ष धारणा, पैदा होती हैं उन प्रतीति या धारणाओंके अनुरूप हम नहीं मानते कि कोई नाम, रूप अथवा कर्म वस्तुतः ब्रह्ममें प्रकट हुवे हों. एतावता वैसी प्रतीति या धारणा हमारे भीतर प्रकट करनेकी ब्रह्मकी सामर्थ्यको वाल्लभ वेदान्त अस्वीकारना नहीं चाहता है. अतः ऐसी सामर्थ्यको, वाल्लभ वेदान्त, ''भगवान्‌की

व्यामोहिका — आच्छादिका एवं अन्यथाप्रतीतिहेतुभूता व्यूहद्वयवती — माया'' कहना चाहता है. वह भी स्वोत्प्रेक्षित ऊहके रूपमें नहीं प्रत्युत ''**ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि तद् विद्याद् आत्मनो मायां यथाभासो यथा तमः**'' (भाग.पुरा.२।९।३३) वचनके व्याख्यानतया ही. और इसी व्यामोहकमायावभासित पदार्थोंको 'असत्' या 'मिथ्या' कहनेमें वाल्लभ वेदान्तको किसी तरहका संकोच नहीं है; क्योंकि यहीं तो भगवान्के सर्वविधसामर्थ्यका निदर्शन है. यहां यह अवधेय है कि वाल्लभ वेदान्त अपने-आपको तत्त्वोत्प्रेक्षाकारी चिन्तन करनेका दावेदार नहीं मानता. वह तो श्रुत्यादिशास्त्रव्याख्यानतया ही स्वयंको प्रस्तुत करना चाहता है. अतः वाल्लभ वेदान्ताभिमत शास्त्रव्याख्याके औचित्यानौचित्यके विचारार्थ वाल्लभ वेदान्त सर्वदा सन्नद्ध रहनेके बावजूद इन शास्त्रोंके प्रामाण्यका ही अस्वीकार करनेवालोंके साथ स्वाभिमत प्रमेयोंको सिद्ध करनेका दावा प्रस्तुत नहीं करना चाहता. फिरभी प्रमाणोंकी संख्या, प्रमाणोंके प्रामाण्यका प्रकार तथा प्रमाणोंके व्याख्यानकी नीतिके बारेमें शास्त्रप्रामाण्यको अस्वीकारनेवालोंके साथ भी चर्चार्थ उद्यत एवं सन्नद्ध होनेमें वाल्लभ वेदान्तको झिझक या आपत्ति नहीं है.

नेत्ररहित पुरुषके समक्ष रूपवद् वस्तुका निरूपण; अथवा हेतुसाध्यकी व्याप्तिके ग्रहणार्थ अक्षम व्यक्तिके सामने जैसे परार्थानुमिति का प्रयोग, एक निरर्थक बौद्धिक व्यायाम होता है. इसी तरह वाल्लभ दर्शनके चिन्तनमें रही इस नीतिगत प्राग्धारणा कोई समझने उद्यत न हो तो उसे वाल्लभ दर्शनकी धारणाओंके भी औचित्यानौचित्यको समझाया नहीं जा सकता है.

कहा जाता है कि सर्वविध तमोपहारक सूर्यमण्डलमें काले धब्बे विद्यमान होनकी बात जब इदम्प्रथमतया गेलेलिओने कही तब उसे अतीव असम्भव एवं हास्यास्पद कल्पना मानी ली गयी थी. आत्यन्तिकाद्वैतवादी अथवा आत्यन्तिकद्वैतवादी आग्रहवाले चिन्तकोंको भी देश-काल-वस्तुदृष्ट्या अपरिच्छिन्न ब्रह्ममें दैशिक कालिक या वास्तविक परिच्छेदशाली नाम-रूप-कर्मोंके पारमार्थिकतया विद्यमान होनेकी बात उतनी ही अखरती सी लग सकती है. जैसे सूर्यके काले धब्बोंको चक्षुगोचर करा पायें ऐसे उपकरणोंके अभावमें सूर्यकी इस विरुद्धधर्माश्रयता निरी अबौद्धिकता प्रतीत होती थी ऐसे ही ब्रह्मकी विरुद्धधर्माश्रयता भी निरी अबौद्धिकता प्रतीत होगी ही. वाल्लभ वेदान्त ऐसी स्थितिमें शास्त्रके निश्चितार्थके निर्धारणद्वारा ही सन्तुष्ट होना चाहता है. इति अलम्.

का समुचिता अन्यख्यातिः अन्यथाख्यातिः वा?

डॉ. श्रीसच्चिदानन्द मिश्र

उपक्रमः :

सर्वोऽपि लोको व्यवहारकाले ज्ञानस्य यथार्थतामिव अयथार्थतामपि अनुभवति. यथा प्रमात्मकं ज्ञानम् अनुभवसिद्धं तथैव अप्रमात्मकमपि. नास्ति अत्र संशीतिलेशोऽपि. अप्रमात्मकं ज्ञानं दार्शनिकसम्प्रदायानां पुरस्तात् समस्यारूपेण समुपस्थितं भवति. अतएव सर्वेऽपि दार्शनिकसम्प्रदायाः भ्रमं व्याख्यातुं प्रयतन्ते. प्रयत्नेच अस्मिन् विविधाः ख्यातिवादाः दर्शनंशास्त्राध्येतॄणां समक्षम् अवतरन्ति. अतएव अतएव प्राभाकराणां सिद्धान्तो अख्यातिवादः, कुमारिलभट्टपादानां विपरीतख्यातिवादो, बौद्धानां विज्ञानवादिनां आत्मख्यातिवादो, विशिष्टाद्वैतिनां यथार्थख्यातिवादः, साङ्ख्यानां जैनानाञ्च सदसत्ख्यातिवादः, शून्यवादिनां शून्यताख्यातिवादो असत्ख्यादिवादपर्यायः, शुद्धाद्वैतवादिनाम् अन्यख्यातिवादो अभीष्टः. यद्यपि 'ख्याति'पदं ज्ञानपर्यायं किन्तु भ्रमव्याख्यानार्थमेवे इमे ख्यातिवादा अवतार्यन्ते. कस्यचिदपि दर्शनस्य ख्यातिवादः तद्दर्शनीयायाः तत्त्वमीमांसाया आदर्शभूतः इति अस्मदीया मतिः. अत्र च न्यायमञ्जरीग्रन्थानुसारिण्याः अन्यथाख्यातेः वाल्लभमदानुसारिण्या अन्यख्यात्या तुलना प्रस्तूयते.

न्यायमञ्जरीग्रन्थानुसार्यन्यथाख्यातिस्वरूपम् :

न्यायमञ्जरीकारो जयन्तभट्टः स्वीये ग्रन्थे असत्ख्यातिम्, आत्मख्यातिं च निरस्य अन्यथाख्यातिं प्रसाधयति. यद्यपि नैव कुत्रचिदपि खलु इमाम् 'अन्यथाख्याति' पदेन व्यवहरति, सर्वत्रैव 'विपरीतख्याति' पदेनैव व्यवहरति. तथापि जयन्तभट्टो 'विपरीतख्याति'पदेन अन्यथाख्यातिमेव अभिधत्ते; नास्ति अत्र कश्चित् सन्देहावसरः. तात्पर्यटीकायां[१] वाचस्पतिमिश्रास्तु 'अन्यथाख्याति'

शब्देनैव व्यवहरति. किन्तु न्यायवार्तिके यथा उद्योतकारेण विपर्ययः प्रपञ्चितः **"एवं सामान्य-विशेषधर्मापरिज्ञाने सति तद्विरीतधर्माध्यारोपेण विपर्ययः सर्वत्र भवति"**[२] इति तेन नैयायिकाभिमतस्य ख्यातिवादस्य 'विपरीतख्याति' सञ्ज्ञापि साध्वी विद्यतएव. अन्यस्य अन्यथाभानम्, अन्यस्य वैपरीत्येन भानम्, उभयमपि एकमेवेति 'अन्यथाख्याति'पदेन 'विपरीतख्याति'पदेन च अयं ख्यातिवादो अभिधीयते. यथा शुक्तौ यदा "इदं रजतम्" इति भ्रमो भवति तदा शुक्तिः रजततया प्रतीयते; यथाच "पीतः शङ्खः" इत्यादौ भ्रमे श्वेतः शङ्खः पीततया प्रतीयते. सा इयम् अन्यस्य शुक्ति-शङ्खादेः अन्यथा रजततया पीततया च भानाद् अन्यथाख्यातिः भवति. किन्तु कया रीत्या सञ्जायते एतद्? इति विचारणीयम्.

जयन्तभट्टाः अत्र प्रतिपादयन्ति यद् यथा पुरोऽवस्थिते धर्मिणि ऊर्ध्वत्वादिसाधारणधर्मग्रहे सञ्जाते विशेषाग्रहणाद् उभयविशेषस्मृतिद्वारा तस्मिन्नेव पुरोऽवस्थिते धर्मिणि संशयो भवति तथैव तेजस्वितादिसामान्यधर्मग्रहणाद् विशेषाग्रहात् रजतगतविशेषस्मृतिद्वारा तस्मिन् धर्मिणि भवति रजतप्रत्ययो विपर्ययात्मकः[३]. यद्यपि इन्द्रियाणां यथार्थज्ञानजननएव सामर्थ्यं विद्यते किन्तु दोषकलुषितं खलु इन्द्रियं पुरोवस्थितधर्मिगत-विशेषावमर्शकौशलशून्यं सामान्यधर्मसहचरितपदार्थान्तरगत-विशेषस्मरणोपकृतं यदा भवति तदा भवति विपरीतप्रत्ययः. यथा संस्कारसहकारिप्रत्यभिज्ञायां कारणं भवति इन्द्रियम् तथैव दोषसहितम् इन्द्रियं विपर्ययकारणं भवति[४]. अतएव च "पीतः शङ्खः" इत्यादयोऽपि भ्रमाः जायन्ते. इमेच विपर्ययाः प्रत्यक्षाएव. **"इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यम् अव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्"** (न्यायसू.१।१।४) इति प्रत्यक्षप्रमायाः लक्षणे अतएव विपर्यये अतिव्याप्तिवारणाय 'अव्यभिचारि'पदोपादानं कृतम्. अत्रच प्रश्नोऽयं जागर्ति यत् किम् इमे विपर्ययाः सन्ति इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नाः? किं चक्षुषो रजतेन सन्निकर्षे जाते सति शुक्तौ "इदं रजतम्" इति भ्रमो जायते? यदि इमे विपर्ययाः न सन्ति इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नाः तर्हि विपर्यये अतिव्याप्तिवारणाय 'अव्यभिचारि' पदप्रवेशो निरर्थकः, 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्प-

न्न'पदेन विपर्ययवारणसम्भवात्. इमं प्रश्नं न्यायमञ्जरीकारा एवं समादधति :

यन् नहि उन्मीलिताक्षस्य मरौ कदापि सलिलवेदनं सम्भवतीति निश्चितमेव अस्य वेदनस्य इन्द्रियार्थसन्निर्षोत्पन्नत्वं विद्यते.''[५].

कश्च अयं इन्द्रियार्थसन्निकर्षः? न अस्य उत्तरं ददति किन्तु सरलतया ज्ञातुं शक्यते यद् अयं सन्निकर्षो ज्ञानलक्षणसन्निकर्षएव भवितुम् अर्हति. अनया रीत्या ज्ञानलक्षणसन्निकर्षेण सन्निकृष्टरूपेण रजतत्वादिपुरस्कारेण इदं पदार्थभूतायाः शुक्तेः भानम् ''इदं रजतम्'' इति भ्रमस्थले भवति. ज्ञानलक्षणसन्निकर्षार्थं चाकचिक्यादिरूप-सामान्यधर्मसहचरित-रजतगत-विशेषस्मरणम् आवश्यकं भवति.

इमां भ्रान्तिं जयन्तभट्टाः सालम्बन-निरालम्बनभेदेन द्विविधाम् आमनन्ति. बाह्येन्द्रियजा भ्रान्तिः विषयदोषाद् इन्द्रियदोषाद् वा भवति न तत्र क्वचिदपि निरालम्बनता दृष्टिपथम् आयाति. मानसीतु निरालम्बना भवति, अस्य उदाहरणतया मन्मथोन्मादमहिम्ना जायमाना मानिनीमतिः समुपस्थाप्यते. सो अयं निरालम्बनो भ्रमो अनपेक्षिततत्तुल्यार्थस्यैव भवति[६].

बाह्येन्द्रियजस्य भ्रमस्य एवं सालम्बनत्वम् आवश्यकम्. तत्र कस्य आलम्बनत्वं युक्तम्? इति प्रश्ने त्रयः पक्षाः समुपस्थाप्यन्ते :

१. अन्यदेशकालं रजताद्येव आलम्बनम् इति प्रथमः पक्षः.
२. निगूहितनिजाकारं परिगृहीतरजताद्याकारं शुक्तिकाद्यालम्बनम् इति द्वितीयः पक्षः.
३. आलम्बनं शुक्तिकादि रजतादि च प्रतिभाति इति तृतीयः पक्षः[७].

एषुच तृतीये पक्षे ग्रन्थकृतो विशेषः पक्षपातः इति मह्यं प्रतिभाति.

सर्वथाच अनया रीत्या अन्यस्य अन्यथाप्रतिभासनाद् अन्यथाख्याति: सङ्गता भवति.

वाल्लभमतानुसारेण अन्यख्याते: स्वरूपम् :

अन्यस्य ख्याति: अन्यख्याति:. अस्या: स्वरूपं प्रमेयरत्नार्णवे प्रतिपाद्यते यत् पूर्वोत्पन्नो अनुभव: संस्कारात्मना स्थितो भवति यतोहि जातस्य ज्ञानस्य सूक्ष्मावस्था संस्कार:[८]. उद्बोधकै: संस्कारात्मना संस्थितस्य अनुभवस्य प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्ति: मायया बहि: क्षिप्यते तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहि: अवभासतइति मायिकस्य पुरोवर्तिनो अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्याति' पदेन व्यवहारो भवति. किन्तु प्रश्नो अयं भवति यत् पुरोवर्तिनो अन्यस्य रजतादेरेव ख्यानं कुतो भवति? सुवर्णादिरपि ख्यानं स्यात्? किन्तु नैवं प्रष्टुं शक्यते. ख्यातिवादे प्रोच्यते यत् **'' 'अन्य'पदस्य सदृशवाचकत्वेन अनुभूतसदृशधर्माणामेव ख्यानात्''** रजतादावेव पुरोवर्तिशुक्त्यादे: सादृश्यं विद्यते नतु सुवर्णादाविति रजतादेरेव ख्यानं भवति. सङ्क्षेपेण वक्तुं शक्यते ''इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयात् शुक्त्यादिरूपाद् अन्यस्य रजतादे: ख्याति: 'अन्यख्याति:' उच्यते[९].

वाल्लभमतानुसारं मन:संयुक्तेन चक्षुरादीन्द्रियेण शुक्त्यादे: संयोगे जाते तज्जन्यं सामान्यज्ञानम् उत्पद्यते. इदं निर्विकल्पात्मकं ज्ञानं भवति. तदनन्तरं यदि बुद्धिरुद्भूतसत्त्वगुणस्य साहित्यम् अवाप्नोति तदा प्रमात्मकं ज्ञानं निश्चयापरपर्यायं समुद्भवति. यदातु चक्षु:शुक्तिसंयोगे सति सामान्यज्ञानोत्तरं (निर्विकल्पकोत्तरं) भगवत: शक्ति: त्रिगुणात्मिका माया तमोगुणोद्भवेन बुद्धिं व्यामोहयति तदा ''इयं शुक्ति:'' इति बोधो न जायते. अनया रीत्या पदार्थयाथात्म्यस्फुरणाभावात् मायया मोहिता बुद्धि: रजतसंस्कारस्य प्रबलतया चाकचिक्यादिधर्मसादृश्यम् आदाय बुद्धावेव रजतं निर्माति. सामान्यज्ञानेतु न इदं रजतं विषयीभूतम् अस्ति तदनन्तरमेव बुद्ध्या रजतोत्पादनात्. ''इदं रजतम्'' इति विशिष्टज्ञाने बौद्धमेव इदं रजतं भासते. अत: इन्द्रियेण गृह्यमाणाद् विषयाद् अन्यस्य रजतादे: ख्यानम् अत्र भवति, सङ्गताच

इयम् अन्यख्याति:.

अत्रच बौद्धं रजतादिकं बुद्धिवृत्त्या नैव भिद्यते यतोहि बुद्धिवृत्ति: मायिका(बौद्धा)र्थाकारवती भवति. बुद्धिवृत्तिश्च बुद्ध्या नैव भिद्यते यतोहि 'वृत्तिर्'नाम बुद्धितत्त्वस्य कालक्षुब्धसत्त्वादिगुणकृतो अवस्थाविशेषएव[१०]. मायागुणस्य रजस: चञ्चलत्वेन विक्षेपकत्वेन तद्द्वारा बहि:क्षिप्तबुद्धिवृत्तिरूपं ज्ञानमेव अर्थाकारेण रजताद्याकारेण ख्यायते. बुद्धिस्तु अहङ्कारभेद:. मन्ये ''बुद्धिर् बहिर्वद् अवभासते'' इत्यपि वक्तुं शक्यते. अतएव **''यन् मायया बहि:क्षिप्ता ख्यायते बुद्धिर् अर्थवत्''** इति उच्यते[११].

अन्यथाख्यातौ वाल्लभै: समुपस्थिपिता: आपत्तय: :

प्रश्नो अयं विधीयते वाल्लभै: यत् भवता यद् अन्यस्या: अन्यथाख्याति: इति रीत्या अन्यथाख्याते: व्याख्या क्रियते तत्र अन्यस्य = विषयस्य अन्यथात्वं भवता अपेक्षितं ख्याते: वा अन्यथात्वं भवता अपेक्षितम् ?

यदि तावत् प्रथम: कल्प: तर्हि कीदृशं विषयस्य अन्यथात्वं विवक्षितं श्रीमता ? अत्रापि त्रयो: विकल्पा: प्रस्तुता: आरम्भ:, विपरिणाम:, तादात्म्यविशेषो वा. त्रिष्वपि विकल्पेषु रजतादीनां भ्रमभातपदार्थानां यथार्थतापत्ति: गले पतिता भवति. अतो विषयान्यथात्वपक्षो हेय:.

पुनरपि विषयस्य अन्यथात्वपक्षे दूषणदानाय परिष्कारान्तरं कल्प्यते दूष्यते च — यदि नाम अन्यत्र सत: तत्र अलब्धसत्ताकत्वे सत्यपि तस्य रजतत्वादे: धर्मस्य प्रकारीभावो हि शुक्त्यादे: विषयस्य अन्यथात्वम् इति भवतां मतं विद्यते, तर्हि नैतदपि साधु. यतोहि तत्र अलब्धसत्ताकेन रजतत्वादिना तत्र लब्धसत्ताकस्य शुक्तित्वादे: तिरस्कारो वक्तुम् अशक्य:. अनयैव रीत्या च पटत्वादिनापि घटत्वादितिरस्कारेण पटत्वादिप्रकारकं ज्ञानञ्च प्रसज्यते. यदिच अन्यत्र सत: तत्र अर्थस्मृत्या अपनयोत्तरं लब्धसत्ताकस्य रजतत्वादे: प्रकारीभावएव शुक्ते: अन्यथात्वम् इति मतं तर्हि न एतदपि

साधुताम् अञ्चति. यतोहि एवमपि रजतत्वेन शुक्तित्वतिरस्कार: स्वीकार्यएव, तथाच युगपद्व्यक्तिभेदेन भ्रम-प्रमयो: अनुपपत्ति:. अतिरस्कारे उभयो: भ्रम-प्रमोभयमपि स्यादेव. अथवा एकत्र द्वयम् इति रीत्या रजतत्व-शुक्तित्वोभयविशिष्ट-शुक्तिज्ञानमेव भवेत्. गुणदोषयोरपि न सम्भवति नियामकत्वम् अत्र. रजतभेदाभावस्य प्रकारीभावोऽपि नैव अन्यथात्वं सम्भवति इत्यपि निरस्यते.

यदि नाम ख्याते: अन्यथात्वम् इति पक्ष: तर्हि नैतदपि साधुताम् आवहति मतम्. यतोहि पक्षे अस्मिन् स्वीकार्यम् एतद् अवश्यं भविष्यति यद् आलम्बनं शुक्ति: इति. यदि शुक्ति: आलम्बनं तर्हि शुक्त्या स्वाकारसमर्पणम् अवश्यमेव कर्तव्यम्. शुक्त्या स्वाकारसमर्पणे ''रजतम् अहम् अनुभवामि'' इति अनुव्यवसायो न स्यात् ''शुक्तिं रजतत्वेन जानामि'' इति च अनुव्यवसायो भवेत्. यदिच स्वाकारो नैव समर्प्यते तदा शुक्ते: रजतभ्रमालम्बनतायामेव प्रमाणविरह:. अत्रच पक्षे शुक्ते: आलम्बकत्वं पारिभाषिकमपि नैव भवितुम् अर्हति इत्यादिकमपि कल्पान्तरान् उपस्थाप्य खण्ड्यते. मुख्यत: एतत् सर्वं ख्यादिवादे विचारितम्.

आसाम् आपत्तीनाम् औचित्यम् अस्ति किम् ? :

अत्र इदं विचार्यं यद् आसाम् आपत्तीनां कियद् औचित्यं विद्यते? जयन्तभट्टेन अन्यदेशकालस्थरजतादे:, निगूहितनिजाकाराया: परिगृहीतरजताकाराया: शुक्तिकादे:, शुक्तिकादे: च आलम्बकत्वं सम्भवति इति त्रय: पक्षा: समुपस्थापिता:. एतेषु यदि द्वितीय: पक्ष: आश्रीयते तदा यथाकथञ्चिद् विषयस्य अन्यथात्वं कीदृशम् इति प्रश्न: सम्भवति, नतु प्रथमतृतीयकल्पयो:. तत्रापि आरम्भविपरिणामतादात्म्यविशेषादिरूपम् अन्यथात्वन्तु अनभ्युपगमादेव निराकृतमिति जयन्तभट्टशब्दान् आश्रित्य उच्यते तर्हि ''अस्थाने खलु कण्ठशोषो अनुभूत: आयुष्मता'' सति वक्तुं शक्यते.

अन्यत्र सत: तत्र अलब्धसत्ताकत्वेऽपि प्रकारीभावो अन्यथात्वम्

एतदेव च निगूहितनिजाकाराया: शुक्ते: परिगृहीतरजताकारत्वम्. एतादृशमेव वस्तुन: शुक्तिकादे: अन्यथात्वम् इति पक्षो धर्तुं परिष्कर्तुं च शक्य:. प्रदर्शितदोषवारणा वक्तुं शक्यते यत् शुक्तित्वादे: अतिरस्कारेऽपि गुणदोषबलेन एतादृशं वस्तुनो अन्यथात्वं सम्भवति. दुष्टम् इन्द्रियं सम्यज्ज्ञानजनने असमर्थं भवति, विपर्ययज्ञानजननेतु तदेव कारणं भवति. अत: शुक्तित्वादे: अतिरस्कारेऽपि रजतत्वादिकस्य प्रकारीभावो शुक्त्यादौ सम्भवति.

यद्यपि अत्र वाल्लभानाम् अयम् आक्षेप: प्रायशो असमाहितएव भवति यत् गुणदोषयो: विषयनिष्ठत्वे पुरुषभेदेन युगपद् भ्रम-प्रमयो: अनुपपत्ति: स्यात्? गुणदोषयो: उभयं प्रति साधारण्येन एकस्य प्रमात्मकम् अपरस्य भ्रमात्मकं ज्ञानम् इति अनुपपन्नं भवति. यस्य भ्रमात्मकं ज्ञानं भवति तत्र इन्द्रियदोषोऽपि कल्पनीय: इति उत्तरदाने किं वा अदृष्टाश्रयणे कृते भूयान् सन्तोषो न भवति.

तथापि न अस्मिन् पक्षे जयन्तभट्टानाम् आदर: किन्तु ''अन्यद् आलम्बनम् अन्यच्च प्रतिभाति'' इति तृतीये पक्षएव आदर:. अस्मिंश्च पक्षे नहि विषयस्य अन्यथात्वशङ्कापीति- ज्ञानस्यैव अन्यथात्वं स्वीकरणीयम. तत्रच ये प्रश्ना: समुपस्थापिता: ते सरलतया समाधातुं शक्यन्ते.

अत्र प्रथमा आपत्ति: आसीत् ''रजतम् अहं जानामि'' इति अनुव्यवसायो न स्यात् ''शुक्तिं रजतत्वेन जानामि'' इति च अनुव्यवसायो भवेत्. अत्र अयम् अभिसन्धि: अस्ति यत् शुक्ति: यदि स्वाकारं नैव समर्पयति तदैव ''रजतम् अहम् अनुभवामि'' इति अनुव्यवसाय: सम्भवति. शुक्त्या स्वाकारसमर्पणे शुक्तेरपि भानम् आवश्यकम्. अत्र ब्रूमो यत् शुक्तेरपि भानं भवत्येव किन्तु नहि शुक्तित्वादिधर्मपुरस्कारेण किन्तु इदन्तया शुक्ते: भानं भवति. ''रजतम् अहम् अनुभवामि'' इत्येव नास्ति ज्ञानाकार: किन्तु ''इदं रजतइति अहम् अनुभवामि'' इति विद्यते ज्ञानाकार:. इदम्पदार्थभूतया शुक्त्या स्वाकारसमर्पणादेव ''इदं रजतत्वेन जानामि'' इति भवति अनुव्यवसाय:.

यदिच शुक्त्या स्वाकारो नैव समर्प्यते अयमेव पक्षः स्वीक्रियते तर्हि दोषो दर्शितः शुक्त्यालम्बने प्रमाणविरहः. अत्रापि शुक्तेः आलम्बनत्वं जयन्तभट्टोक्त्या **''इदम् इति अङ्गुल्या निर्दिश्यमानं कर्मतया यज् ज्ञानस्य जनकं तद् 'आलम्बनम्' इति उच्यमाने न कश्चिद् दोषः''**[१२] इति रीत्या व्यवस्थापयितुं शक्यते. ''न इदं रजतम्'' इति अनुव्यवसायोऽपि शुक्तेः आलम्बनतामेव ब्रवीति. अतो न इमे आक्षेपा अन्यथाख्यातिं स्पृष्टुमपि शक्नुवन्ति.

अन्यख्यातौ सम्भाविता: दोषाः :

जयन्तभट्टमहोदयाः वल्लभाचार्यादपि पूर्ववर्तिनइति न्यायमञ्जर्याम् अन्यख्यातेः नास्ति काचिद् विचारचर्चा नच कश्चिदपि दोषएव अस्यां ख्यातौ प्रदर्शितः किन्तु आत्मख्यातिरसत्ख्यातिपक्षयोः अख्यातिपक्षे च ये दोषा उपदर्शिताः तेषु केचन अत्रापि शक्यन्ते उपस्थापयितुम्. केचनच शक्यन्ते नवीना आहितुम्. तथाहि अन्यख्यातौ ''बुद्धिः अर्थवत् ख्यायते'' इति स्वीकार्यम्. आत्मख्यातौ तावत् ''तदन्तर्ज्ञेयरूपं बहिर्वद् अवभासते'' इति स्वीक्रियते. अत्र जयन्तेन दोषः आक्षिप्तो यद् अस्याम् आत्मख्यातौ ''इदं रजतम्'' इतिवत् ''अहं रजतम्'' इत्यपि ज्ञानं भवेत्. अयं दोषस्तु नैव आक्षिप्तुं शक्यते किन्तु ग्राहकाद् विच्छिन्नमेव ग्राह्यम् अवभासते, आत्मख्यातौ अन्यख्यातौ च उभयत्रापि ग्राहकाद् आत्मनो ग्राहिकायाः बुद्धेः च विच्छिन्नं ग्राह्यं नैव अवभासेत इति उभयत्र समानो दोषः.

यदिच बौद्धं रजतमेव ख्यायते तर्हि प्रष्टुं शक्यते अत्रापि यद् इदं बौद्धं रजतं सद् वा असद् वा भवति? यदि सद् इति चेत् तर्हि इदन्त्वावच्छिन्नेन सह तस्य बौद्धस्य रजतस्य कश्चित् सम्बन्धो अवभासते नवा? यदि इदमा साकं मायिकस्य रजतस्य अभेदो भासते तर्हि अन्यथाख्यातिरेव स्याद् इयम्, अन्यस्य इदमो रजताभेदेन रूपेण अन्यथाभानात्. यदिच इदमा रजतस्य कश्चित् सम्बन्धो न अवभासते चेत् तर्हि इयम् अख्यातिरेव स्यात्, बुद्ध्या गृहीतस्य मायिकस्य रजतस्य

चक्षुर्गृहीतस्य इदमः च सम्बन्धाग्रहात्. अपिच अस्मिन् कल्पे पुरोऽवस्थिते लोकानां रजतोपादानार्थं प्रवृत्तिः न स्यात्. बौद्धस्य रजतस्य असत्त्वेतु सदसत्ख्यातिरेव इति. तस्य रजतस्य अनिर्वचनीयत्वेतु अनिर्वचनीयख्यातिरेव स्याद् इयम् अन्यख्यातिः, नतु आभिः ख्यातिभिः इयं भिद्यते.

अपिच अन्यख्यातौ औपाधिकस्य भ्रमस्य अन्तर्भावो नैव कर्तुं शक्यते, यथा निरुपाधिको भ्रमो अन्यख्यातौ अन्तर्भवति. तथाहि ''घटो भ्रमति'' ''शङ्खः पीतः'' ''सिता कट्वी'' इत्यादिकानाम् औपाधिकानां भ्रमाणां नैव अन्यख्यातिरूपं सम्भवति, अन्यस्य सदृशस्य ख्यानाभावात्. निरुपाधिके भ्रमे ''इदं रजतम्'' इत्यादौ इन्द्रियसम्प्रयुक्तशुक्तिसदृशस्य बौद्धस्य रजतस्य ख्यातिः भवति, सोपाधिकेषु उपर्युक्तेषु भ्रमेषु इन्द्रियसम्प्रयुक्ताद् अन्यस्य ख्यातिर् नैव भवति. अतएव सोपाधिकभ्रमस्य ''शङ्खः पीतः'' इत्यादेः **''अन्यथाज्ञानन्तु संशय-विपर्यासादिभ्यो भिन्नं मायिकं ज्ञानान्तरमेव नतु भ्रमः''**[१३] इति वदद्भिः बालकृष्णभट्टमहोदयैः सोपाधिकभ्रमाणां भ्रमत्वमेव निवारितम्. किन्तु विचित्रो विरोधः प्रमेयरत्नार्णवग्रन्थेन सह अत्र समुपस्थितो भवति. प्रमेयरत्नार्णवे ''शङ्खः पीतः'' ''घटो भ्रमति'' इत्यादीनामपि विपर्यासएव परिगणनं कृतम् अस्ति. तथाच प्रोक्तम् **''अयञ्च विषयदोषात् करणदोषात् च भवति यथा 'इदं रजतम्'इति, 'शङ्खः पीतः' इति, 'घटो भ्रमति' इति बहवः.''**[१४]

अपिच **''सम्प्रयुक्तभिन्नार्थमात्रप्रतिपादकं बाह्यं ज्ञानम्''** इति विपर्यासलक्षणं प्रस्तूयते. अत्र सुविचार्यम् एतद् यत् किं भ्रमात्मकज्ञानेन सम्प्रयुक्ताद् भिन्नएव अर्थः प्रतिपाद्यते ? यदि स्याद् एवं तर्हि अन्यख्यातिः साधीयसी भवेत्. सम्प्रयुक्तशुक्तिभिन्नं रजतादिकमेव केवलं भ्रमेण प्रतिपाद्यते नतु शुक्तिः इति आशयेन इदं लक्षणं क्रियते. किन्तु सम्प्रयुक्ता शुक्तिरपि इदन्तया भासते इति अनुभवसिद्धं, फलतो न इदं लक्षणं साधु सम्भवति. इदमोऽपि भाने सुस्पष्टमेव अन्यथाख्यातिः आपन्ना भवति.

निष्कर्षः :

अनया विवेचनया अन्यख्यातिपक्षे ख्यातिसङ्करो अन्यथाज्ञानस्य

अन्यथाज्ञानस्य अन्यख्यातौ अनुगमाभावादयः च नैके दोषाः आपतन्ति. अन्यथाख्यातिपक्षे च दोषाणां नास्ति सम्भावना. ज्ञानलक्षणसन्निकर्षस्वीकारः प्रमाणशून्य इति वक्तुं शक्यते किन्तु वाल्लभानां 'माया'नामको अलौकिकसन्निकर्षोऽपि तत्स्थानीयएवेति नहि अनयोः पक्षयोः इमां दृष्टिम् आश्रित्य सम्भवति गुणदोषपरीक्षा. अन्यथाज्ञानस्यापि भ्रमत्वम् अनुभवानुरोधेन स्वीकरणीयमेव. यतोहि न इदं प्रमात्मकं ज्ञानम् अस्ति, सतिच एवम् अन्यथाख्यातिरेव स्यात् साधीयसी. अतएव उक्तं बालकृष्णभट्टेन **''ननु अन्यथाज्ञानं न प्रमात्मकम् अतो भ्रमरूपं मन्तव्यम्. तथा सति अन्यथाख्यातिरेव स्यात्.''**[१५] अस्याः आशङ्कायाः समाधानं यद् दीयते तत् साम्प्रदायिकानामेव शोभते नतु तार्किकाणाम्. तत्रहि सुबोधिन्यादिग्रन्थानुसार-मेव अन्यथाज्ञानस्य मायिकज्ञानान्तरत्वव्यपदेशो विद्यते. सच नैव विचारपदवीम् अधिरोहति.

एवं प्रकारेण अन्यथाख्यातिविशेषो अन्यख्यातिः अन्यथाख्यातिविशेषश्च अन्यथाज्ञानम् इति साधु वक्तुं शक्यते. 'अन्यख्यातिः' अन्यथाख्यातेरेव सञ्ज्ञान्तरम् अस्ति, अन्यथाख्यातिश्च निरुपप्लवा.

सन्दर्भाः :

१. अन्यथाख्यातिन्तु वृद्धाः. पृ.१६० तात्पर्यटीका.

२. पृ.१५२-१५३ न्यायवार्तिकम्.

३. पृ.२५८ न्यायमञ्जरी प्रथमखण्डः.

४. तदेव

५. तस्येन्द्रियार्थजन्यत्वं सिद्धं तद्भावभावतः न ह्यनुन्मीलिताक्षस्य मरौ सलिलवेदनम्. अर्थोऽपि जनकस्तस्य विद्यते नासतः प्रथा. तत्रैव पृ.१३५.

६. तत्र बाह्येन्द्रियजे भ्रमज्ञाने न क्वचिन् निरालम्बनता दृश्यते... अन्तःकरणदोषेण विभ्रमो यस्तु जायते, असत्यपि महेलादौ ..., अनपेक्षिततत्तुल्यपदार्थस्यैव या पुनः, मानसी मन्मथोन्मादमहिम्ना मानिनीमतिः'' पृ.५५, न्यायमञ्जरी तृ.खण्ड.

७. पृ.२५१ तत्रैव.

८. ''संस्कारस्तु जातस्य ज्ञानस्य सूक्ष्मावस्था इति उक्तम्'' पृ.१४५ प्रस्थानरत्नाकरः.

९. पृ.८५ बालकृष्णग्रन्थावली, प्रमेयरत्नार्णवान्तर्गतख्यातिविवेकः.

१०. पृ.१४५ प्रस्थानरत्नाकरः.

११. ख्यातिवादीयमङ्गलाचरणम्.

१२. पृ.२६२ न्या.म. प्रथमखण्ड.

१३. पृ.१८४ बालकृग्रन्थावली, निर्णयार्णवः.

१४. पृ.२५ प्र.र.

१५. पृ.१८३ बाल.ग्र.निर्णयार्णवः.

सन्दर्भग्रन्थाः :

१. ख्यातिवादः, श्रीपुरुषोत्तमचरणविरचितः.

२. न्यायदर्शनम्, भाष्य - वार्तिक - तात्पर्यटीका - परिशुद्धियुक्तम्, गोतमविरचितम्. सम्पादक : प्रो. अनन्तलालठाकुर, मिथिलाविद्यापीठग्रन्थमाला, १९६७.

३. न्यायमञ्जरी, ग्रन्थिभङ्गव्याख्यासंवलिता, जयन्तभट्टविरचिता खण्डत्रयात्मिका, सं.सं.वि.वि., वाराणसी १९८२.

४. प्रस्थानरत्नाकरः, श्रीपुरुषोत्तमचरणविरचितः, श्रीवल्लभविद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो.ट्रस्ट, वैभव को. ओपरेटिव सोसाइटी, कोल्हापुर, महाराष्ट्र, वि.सं.२०५६.

५. श्रीबालकृष्णग्रन्थावली, प्रमेयरत्नार्णव, निर्णयार्णव, सेवाकौमुदी. श्रीबालकृष्णभट्टविरचिता. श्रीवल्लभविद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो.ट्रस्ट, वैभव कॉओपरेटिव सोसाइटी, कोल्हापुर, महाराष्ट्र, वि.सं.२०५६.

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गो.श्या.म.

अत्र श्रीमत्सच्चिदानन्दमिश्रमहाभागानां प्राचीनन्यायविषये सम्प्रेषितेऽस्मिन् वैदुष्यपूर्णनिबन्धे अन्यख्यातिविषये यत् समालोचनं सम्प्राप्तं तेन मिश्रमहाभागानां

प्रति नैजं भृशं कार्तज्ञ्यं विज्ञापयन्नेव वाल्लभवेदान्तदृष्ट्या विवक्षितं किमपि तदत्र योजयामि.

१.तत्र प्रथमं तावद् मिश्रमहाभागाः ''**अन्यत्र सतः तत्र अलब्धसत्ताकत्वेऽपि**इ-त्यादिना ''**अतः शुक्तित्वादेः अतिरस्कारेऽपि रजतत्वादिकस्य प्रकारीभावो शुक्त्यादौ सम्भवति**'' इत्यन्तेन भागेन यत् निरूपयन्ति तत्र अन्यत्रान्यदा सतो रजतस्य पुरोवस्थिते इदमास्पदीभूते विषये अलब्धसत्ताकेन प्रकारीभूतेन रजतत्वेन यद् भ्रान्तिः उपपाद्यते तद् अन्यत्रान्यदा सतोऽपि भ्रान्तिदेशकालयोः असत्त्वेनैव अजागलस्तनरूपत्वा-देव अकिञ्चित्करम् इति प्रतिभाति. अथ भ्रान्तिदेशकालयोः असत्त्वेऽपि अन्यत्रान्यदा सत्त्वादेव किञ्चित्करत्वे उपपानीयेतु भ्रान्तौ सतो रजतस्य सतएव रजतत्वस्य चापि भानात् सत्ख्यातिवादापत्तिः. तत्र इदमास्पदीभूते शुक्तिशकले रजतत्वस्य असत्त्वेन सत्ख्यातिवादप्रवेशपरिहारप्रयासेतु असतख्यातिवादे प्रवेशो दुर्वारः. अथ भ्रान्तिदेशकालयोः असत्त्वेऽपि अन्यत्र सत्त्वेन उभयविधख्यातिवादप्रवेशपरिहारेतु सदसत्ख्यातिवादे प्रवेशः कुतो न ? सत्त्वासत्त्वयोश्च एकतरानिधरितु अनिर्वचनीयख्याति-वादसांकर्यञ्चापि. यदितु सर्वेभ्योऽपि एतेभ्यः ख्यातिवादेभ्यः स्मृत्युपनीतरजतत्वभाने ज्ञानलक्षणादिप्रत्यासत्त्यादिप्रक्रियायाः वैलक्षण्याङ्गीकारादेव न गतार्थतेति कुशकाशावल-म्बने अन्यख्यातिवादिनामपि प्रक्रियान्तराभ्युगमेन स्ववैलक्षण्यस्य निरूपयितुं शक्यत्वेन न तत्रापि ख्यात्यन्तसांकर्यम् इति समः समाधिः.

२.यत्पुनः ''**यस्य भ्रमात्मकं ज्ञानं भवति तत्र इन्द्रियदोषोऽपि कल्पनीयः**'' इति उत्तरदानं न तत्र सन्तोषावहा प्रश्नसमाहतिः जातेति मन्ये. यस्माद् दोषवशात् निगूहितनिजशुक्तिरूपाकृतिना अनिगूहितेदन्त्वाकृतिना शुक्तिशकलेन रजताकारपरिग्रहे अङ्गीक्रियमाणे तेनैव दोषेण तयैव च ज्ञानलक्षणप्रत्यसत्त्या अन्यदेशकालावस्थितरजतवि-शेष्यकः इदन्त्वप्रकारको भ्रमः कुतो न जायते ? नचेष्टापत्तिः इदमास्पदीभूतशुक्तिशकल-विषयकप्रवृत्तिव्याघातापत्तेः. नच इदन्त्वभ्रमादेव पुरोवस्थिते देशे प्रवृत्तिः इति वाच्यं, विनिगमकाभावाद्.

३.अथ तृतीयेस्मिन् पक्षे ''**अन्यद् आलम्बनम् अन्यच्च प्रतिभाति**'' **इति तत्र तावत् शुक्तेः न शुक्तित्वादिधर्मपुरस्कारेण किन्तु इदन्तया भाने अङ्गीक्रियमाणे** विनिगमकाभावात् कुतो रजतविशेष्यताकः इदन्त्वप्रकारको भ्रमो न भवति इति

एकः प्रश्नो असमाहितएव विद्यते. अपरश्चापि इदन्त्वस्य न केवलेन रजतेन सादृश्यं किमुत रजतेतरेष्वपि अनेकेषु विषयेष्विति कुतो न अन्येषामपि विषयाणां भ्रमः इदमास्पदीभूते विषये? अथ चाकचक्यादीनामपि इदन्त्वेन सहैव ग्रहणात् तत्सादृश्यस्य रजते विद्यमानत्वेन रजतस्यैव स्मृत्युपनीतस्य ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्त्या बुद्धौ उपस्थापनं यदि कल्प्येत कृतं तदा अन्यथाख्यात्या इदमास्पदीभूतात् शुक्तिशकलाद् अन्यस्य तत्सदृशस्य स्मृत्युपनीतस्यैव भानाङ्गीकाराद् अन्यख्यातिवादे प्रवेशः आपन्नः. अन्योपस्थितिं विना अन्यथात्वस्य उपस्थितेः असम्भवात् च किम् अन्तर्गडुना अन्यथात्वेन?

४.तत्र यद् मिश्रमहाभागैः **''आत्मख्यातौ अन्यख्यातौ च उभयत्रापि ग्राहकाद् आत्मनो ग्राहिकायाः बुद्धेः च विच्छिन्नं ग्राह्यं नैव अवभासेत इति उभयत्र समानो दोषः''** इति उक्तं तत्र मन्ये न्यायमतेऽपि यदि तावद् ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्त्यैव भ्रमभातविषयस्य उपस्थापनं, न पुनः ज्ञेयात्मिकया कयाचित् प्रत्यासत्त्या, तदा अन्यथाख्यातावपि ग्राहकसम्बन्धाद् भिन्नस्य ग्राह्यस्य सम्बन्धस्य अभावादेव विच्छिन्नं ग्राह्यम् अन्यथाख्यातिवादेऽपि नैव अवभासेतइति त्रयाणामपि अस्माकं समानो दोषः स्यात्.

५.यच्चाप्युक्तं **''बौद्धं रजतं सद् वा असद् वा भवति?''** अत्र वाल्लभानाम् अभिप्रायस्तु एवं भवति रजतात्मिका बुद्धिवृत्तिस्तावत् सदेव तस्यां च इन्द्रियेण विषयोपस्थापनं विनैव व्यामोहकमायामोहितत्वेन रजताकारग्रस्तता ततएव इन्द्रियसम्प्रयुक्तार्थविषयदेशस्थतया यद् रजतस्य यद् बुद्धिकरणकं प्रदर्शनं तद् रजतं तत्र पुरोवस्थितदेशे तदा न आविर्भूतमिति असत्त्वम् उच्यते. अन्यथा बुद्धिवृत्तित्वेनतु सत्त्वमेव. तस्माद् **''यदि सद् इति चेत् तर्हि इदन्त्वावच्छिन्नेन सह तस्य बौद्धस्य रजतस्य कश्चित् सम्बन्धो अवभासते नवा?''** इति यत् पृच्छ्यते तत्र अन्यख्यातिवादानुसारेण एवं समाधानं भवितुमर्हति यत् निर्विकल्पकसामान्यज्ञान-सविकल्पकविशेषज्ञानयोः हि इतरेतरापेक्षित्वम् उभयाभिमतम्. तत्र सामान्यज्ञानेन अवभातस्य इदमास्पदीभूतस्य विशेषविकल्पाकांक्षायां मायामोहितबु-द्ध्युपस्थापितस्य रजतत्वरूपविकल्पस्य च सामान्यज्ञानविषयिभूतेदमः आकांक्षेति उभयोः इतरेतरापेक्षित्वं प्रमाज्ञानेऽपि यथा वर्तते तथैव भ्रमज्ञानेऽपि इति अङ्गीकरणीयमेव. उभयोरपि सामान्यविशेषज्ञानयोः कारणकार्यभावोऽपि भ्रमप्रमाज्ञानयोः वादिप्रतिवाद्युभय-

साधारणएव अभ्युपगमइति तेनैव सता सम्बन्धेन इदन्त्वावच्छिन्नेन सह बौद्धस्य रजतस्य सम्बन्धोऽपि सन्नेव असत्त्वन्तु तस्य बहिष्ठत्वांशएव आरोपितः इति न काचित् क्षतिः. सामान्यज्ञान-विशेषज्ञानविषयिभूतयोः सम्बन्धः प्रमात्मके ज्ञाने अभेदरूपो भवति भ्रमात्मके ज्ञाने च अभेदारोपपुरस्सरएव भवति. तदेतद् न्यायवाल्लभमताभ्याम् उभाभ्यामपि अवश्यम् अङ्गीकरणीयमेव. तत्रैतत् स्याद् ''**यदि इदमा साकं मायिकस्य रजतस्य अभेदो भासते तर्हि अन्यथाख्यातिरेव स्याद् इयम्, अन्यस्य इदमो रजताभेदेन रूपेण अन्यथाभानात्**'' इति तत्र ब्रूमः नैवं स्याद् इति, यस्माद् भासमानोऽपि अभेदः आरोपितएव भासते. अन्यथा अभेदस्य अनारोपित्वे न्यायमतेऽपि भ्रमत्वोच्छेदापत्तेः. प्रकारताभानस्य प्रकारिभाननैयत्येन न्यायमतेऽपि न केवलं इदमास्पदीभूते रजतत्वप्रतिभासः अपितु रजतप्रतिभासोऽपि अकामतया गलेपतितएव. अतएव बाधज्ञाने ''नेदं रजतं शुक्तिरियम्'' इति यथा सर्वैः अनुभूयते न तथा ''इदमास्पदीभूते विशेष्ये रजतत्वं प्रकारो न भवति'' इति सर्वैः अनुभूयते. नैयायिकानान्तु या तथाविधप्रतीतिः सा स्वशिष्यैकोपदेशार्हा. ततश्च ''**इदमा रजतस्य कश्चित् सम्बन्धो न अवभासते चेत् तर्हि इयम् अख्यातिरेव स्यात्, बुद्ध्या गृहीतस्य मायिकस्य रजतस्य चक्षुर्गृहीतस्य इदमः च सम्बन्धाग्रहाद्. अपिच अस्मिन् कल्पे पुरोऽवस्थिते लोकानां रजतोपादानार्थं प्रवृत्तिः न स्यात्.**'' इत्यपि खलु अस्थानएव भवतां कण्ठशोषाद् जायमाना तृट्, तथाविधसम्बन्धावभासाभावानभ्युपगमादेव. ''**बौद्धस्य रजतस्य असत्त्वेतु सदसत्ख्यातिरेव... अनिर्वचनीयत्वेतु अनिर्वचनीयख्यातिरेव इयम् अन्यख्यातिः**'' इति तु प्रामादिकमेव आक्षेपौत्सुक्यं प्रतिभाति. अन्यथा अन्यत्र सतोऽपि रजतत्वस्य शुक्तिशकलेतु सत्त्वानभ्युपगमादेव न्यायमतेऽपि सदसत्ख्यातिः दुष्परिहरा स्याद्, सदसतोः एकतरानिर्धारितु अन्यथाख्यातेरपि तत्रैव अनिर्वचनीयख्यातावन्तर्भावः इति समःसमाधिरिति किं केन सम्बद्ध्यते ?

६.मिश्रमहाभागानां ''**सोपाधिकेषु भ्रमेषु इन्द्रियसम्प्रयुक्ताद् अन्यस्य ख्यातिः नैव सम्भवति**'' इति वाचोयुक्तिस्तु अविचारितरमणीयैव. यस्माद् यत्र भ्रमाधिष्ठानयाथार्थ्याज्ञानपूर्वकः सोपाधिको भ्रमः तत्रतु इन्द्रियसम्प्रयुक्तात् स्थिरघटरूपाद्, श्वेतशङ्खरूपाद्, स्वच्छस्फटिकरूपाद् वा अधिष्ठानाद् अन्यस्यैव आरोप्यमाणस्य भ्रमद्घटस्य, अन्यस्यैव च पीतशङ्खस्य, अन्यस्यैव रक्तस्फटिकस्य वा; द्रष्टृभ्रमणरूपोपाधेः, नेत्रगतपित्तजन्यकामलरोगरूपोपाधेः, जपाकुसुमगतलौहित्यवर्ण-

रूपोपाधेः वा प्रयुक्तो ह्यौपाधिको भ्रमो भवत्येव. क्वचिद् अधिष्ठानयाथार्थ्यज्ञानेऽपि भासमाना भ्रमिः पीतिमा रक्तिमा तु इन्द्रियसम्प्रयुक्तायां घटस्थिरतायां शङ्खश्वेततायां स्फटिकस्वच्छतायां वा अन्यासां भ्रमिपीतिमारक्तिमाणां ख्यानादेव अन्यख्यातिरूपाः इति केयम् आशङ्का! विषयस्यास्य अस्मदाचार्यचरणैः श्रीबालकृष्णभट्टैः च ख्यातिविवेके सम्यक्तयोपादितत्वादेव न तत्र कुचोद्यावसरः कश्चित्. यत् पुनः निर्णयार्णवे श्रीबालकृष्णभट्टैः स्वमतस्यैव संशोधनं कृतं तत्तु एकदेशिमतत्वेन नास्माभिरपि यथोक्तमाद्रियते. ग्रन्थकर्तुः वदतोव्याघातदोषस्तु न्यायमतेऽपि बहुशः **''कर्तृजन्यं कार्यत्वाद्''** इति उक्त्वा तत्र गौरवदोषापत्त्या **''कृतिजन्यत्वं प्रागभावप्रतियोगित्वाद्''** सांकर्यस्य क्वचिद् जातिबाधकत्वं क्वचित्पुनः अबाधकत्वमपि अभ्युगतम् इत्यादिकमिव बहुशः स्वमतपरिष्काराणां समुपलभ्यमानत्वाद् तन्नीत्यैव उन्नेयम्.

७.अतो यत् निष्कर्षे मिश्रमहाभागाः निरूपयन्ति '' **'सम्प्रयुक्तभिन्नार्थमात्रप्रतिपादकं बाह्यं ज्ञानम्' इति विपर्यासलक्षणं प्रस्तूयते. अत्र सुविचार्यम् एतद् यत् किं भ्रमात्मकज्ञानेन सम्प्रयुक्ताद् भिन्नएव अर्थः प्रतिपाद्यते? यदि स्याद् एवं तर्हि अन्यख्यातिः साधीयसी भवेत्. सम्प्रयुक्तशुक्तिभिन्नं रजतादिकमेव केवलं भ्रमेण प्रतिपाद्यते नतु शुक्तिः इति आशयेन इदं लक्षणं क्रियते. किन्तु सम्प्रयुक्ता शुक्तिरपि इदन्तया भासते इति अनुभवसिद्धं, फलतो न इदं लक्षणं साधु सम्भवति. इदमोऽपि भाने सुस्पष्टमेव अन्यथाख्यातिः आपन्ना भवति''** इत्यत्र वस्तुतस्तु इदमेव ज्ञातव्यं भवति यद् निर्विकल्पक-सविकल्पक-ज्ञानयोः यत्र एकार्थावलम्बित्वं ''इयं शुक्तिः'' इत्यत्र शुक्तिविषयकं ज्ञानमिव तत्र इन्द्रियसम्प्रयुक्ताद् अर्थाद् भिन्नार्थप्रतिपादकत्वं न भवति. भ्रमज्ञानोदाहरणेतु निर्विकल्पकं सामान्यं ज्ञानं हि इन्द्रियसम्प्रयुक्तार्थविषयकं, सविकल्पकन्तु तेन जायमानं न इन्द्रियसम्प्रयुक्तार्थविषयकं किन्तु ततो अन्यद्-मायामोहितबुद्ध्युपस्थापित-धर्मिधर्मान्यतर-विषयकम्. तत्र इदमो निर्विकल्पकभानविषयता आरोप्यमाणविषयस्यतु सविकल्पकभानविषयता इति व्यवस्था. तस्मात् तस्यैव सम्प्रयुक्तार्थभिन्नविषयकत्वं प्रतिपाद्यते. तत्र निर्विकल्पकज्ञानविषयीभूता एका इदन्ता शुक्तिविषयिका सविकल्पकज्ञानविषयीभूता अपरातु इदन्ता रजतविषयिका इति इदन्ताद्वैविध्यं जनकज्ञान-जन्यज्ञान-निरूपितविषयताद्वैविध्यहेतुकम् अङ्गीक्रियते. तद् आहुः अस्मदाचार्यचरणाः **''अतः इदमंशेऽपि 'इदं रजतम्' इति ज्ञानम् अप्रमाणं, नहि ज्ञाने अंशो अस्ति''**(सुबो.३।२६।३०) एतद्व्याख्याने श्रीपुरुषोत्तमाअपि अस्याशयं

विवृण्वन्ति **''वृत्तिगणनया भ्रमस्यापि वृत्त्यन्तरत्वेन निश्चयात्. तथाच संस्कारप्राबल्येन बर्हिजायमानेऽपि विपर्यासे अनुभवसामग्रीदौर्बल्याद् इदमंशोऽपि विपर्यस्तएव भासते''** (तत्रैव प्रकाशे) एतेन भ्रमज्ञानात् पूर्वं जायमानम् भ्रमजनकं च इदंविषयकं निर्विकल्पकं सामान्यज्ञानं पुरोवर्तिवस्तुविषयकं, तदुत्तरं तेन जन्यं सविकल्पकं मायामोहितबुद्धिकल्पितवस्तुविषयकं सविकल्पकं भ्रमज्ञानं, तत्र भासमानम् इदन्त्वन्तु रजतविषयकतयैव पर्यवस्यति इति फलितम्.

८.तथैव **''अन्यख्यातिपक्षे ख्यातिसङ्करो अन्यथाज्ञानस्य अन्यख्यातौ अनुगमाभावादयः च नैके दोषाः आपतन्ति. अन्यथाख्यातिपक्षे च दोषाणां नास्ति सम्भावना. ज्ञानलक्षणसन्निकर्षस्वीकारः प्रमाणशून्य इति वक्तुं शक्यते किन्तु वाल्लभानां 'माया'नामको अलौकिकसन्निकर्षोऽपि तत्स्थानीयएवेति नहि अनयोः पक्षयोः इमां दृष्टिम् आश्रित्य सम्भवति गुणदोषपरीक्षा''** इति यद् उक्तं तत्तु वाल्लभवेदान्ते व्यामोहकमायास्वीकारः शास्त्रप्रामाण्यसिद्धः न कल्पितइति न तत्र कल्पनालाघवगौरवदोषचिन्तनावसरः साम्प्रतिकः. नैयायिकमतेतु ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तिः तावत् कल्पितैवेति तत्र कल्पनागौरवदोषस्य अवकाशोऽपि वर्ततएवेति गुणदोषपरीक्षा तत्रतु कर्तव्यैव, प्रमाणसिद्धे अर्थे गौरवस्य अदुष्टत्वादेवेति वाल्लभानां मतम्.



SOME REFLECTION ON NIMBĀRK'S THEORY OF PERCEPTUAL ERROR

M. M. Agrawal

The term Khyāti is derived from the root Khyā meaning 'to appear', 'to manifest' and 'to perceive', and hence stands for 'perceiving' in the sense of 'perception'[1]. In this way 'Khyātiषda' may mean theory of 'perception'. But then how can the theory of perception turn out to be the theory of error? It may be said that since perception includes definite cognition includes definite as well as indefinite cognition[2] and the Khyāativāda is discussed only in the context of bhrama or bhrānti or error, an indefinite cognition; each theory, therefore, turns out to be a view about the nature of cognitive content of the so called erroneous perception. There are many speculations about this cognitive content. If for Satkhyāti this becomes real; for Asatkhyāti it is unreal; for Sad-asat-khyāti both real and unreal; for Anirvacanīyakhyāti indeterminable and so on. Here, the dispute seems to be purely centering around the specific determination of an epistemic concept, viz. the cognitive content. Hence error is an epistemological concept.

Philosophers, while dealing with the concept of error, have analysed it from logical, metaphysical, psychological and physiological points of view. In the West Errors obtain interpretations which are mostly psycho-physiological and logical, in the Indian Philosophy, however, emphasis is laid on metaphysical consideration and also on epistemological analysis. According to Indian philosophy, psychology is an appendage of metaphysics and that man being essentially a spirit, his body and mind are only artificial and invariable additions to his spiritual being due to Avidyā and Karma. He will, however, have to remain under the influences of body and mind in the ordinary conditions of worldly existence. Naturally, therefore, the Indian thinkers had recourse to a psychological analysis of error only so far as it is helpful to anybody for understanding its ontological status. Physiological explanation of error also does not figure prominently in Indian Philosophy. In Nimbāraka's account of error, however, we find treatment from the points of views of ontology, logic, psychology and physiology. He has also made an attempt to distinguish between illusion and dream - hallucination in his theory of error.

The Nimbārka theory of error is discussed by many exponents of the Nimbārka school of Vedānta and all of them, in common, hold that "all cognitions of all objects are valid" "*Sarvaṁ vijñānaṁ yathārthakam nikhilasya vastunaḥ*"[3]. The very first writer, in this regard,

is Nimbārkācārya himself. Puruṣottamācārya, the third Ācārya after Nimbārka, a well-known exponent of the sect of Nimbārka, in his Vedānta-ratna-mañjuṣā, a copious commentary on Nimbārka's Daśaślokī, contributes further to the theory of error known as Yathārtha-Khyāti as developed by Nimbārka. Sundarabhatta, the thirteenth teacher after Nimbārka, in his Siddhānta-Setukā, an elaborate commentary on the Brahmasūtras prepared in elucidation of Devācārya's Siddhānta-jāhnavī, follows Puruṣottamācārya exactly. Keśavakāśmīribhatta (14th century), the twenty-ninth teacher after Nimbārka, the well-known scholar and commentator of the Nimbārka--school, is the next important Nimbārkist who, defending the Yathārthakhyāti in his Vedānta-kaustubha-prabhā, a copious commentator of the Nimbārka-school, is the next Nimbārkist who, defending the Yathārthakhyāti in his Vedānta-kaustubha-prabhā, a copious commentator on the Brahmasūtras prepared in elucidation of Śrinivasācārya's Vedāntakaustubhā which itself is a commentary of the Vedānta-pārijāta-saurabha of Nimbārka or Brahmasūtra-Nimbārka-bhāṣya, develops the theory with a name Satkhyāti along with a thorough criticism of other rival theories of error. Keśavakāśmīri's account of error is further defended and elaborated by Puruṣottama Prasāda Vaiṣaṇava I, the thirtysecond teacher after Nimbārka, in his Srutyanta-kalpavalli, a copious commentary on Nimbārka's Saviśeṣa-nirviśeṣa-Śrīkṛṣṇa-stavarāja, and also by Puruṣottama

Prasāda Vaiṣṇava II (1623 A.D.) in his Śrutyanta-sura-druma, an elaborate commentary on Nimbārka's SNKS. Mādhava Mukunda of seventeenth century is another famous Nimbārkaite who, in his Para-pakṣagiri-vajra, discusses Satkhyāti along with rival theories of error on the steps of Keśavakāśmīrin. Anantarāma Devācārya (17th century) error in his Vedānta-tattvabodha and Vedānta-ratna-mālā.

Keśava-kāśmīrin and Mādhava-Mukunda, the Nimbārkists define Bhrama as "एकत्र सतो अन्यत्र आरोपत्वं भ्रमत्वम्"[4] i.e. illusion or error means perceiving a thing existing at one place superimposed upon another, for example perceiving a snake in place of a rope. The fact that for Nimbārkists not only the rope but also the snake perceived in it are real. They hold that an erroneous perception has a real object for its objective substrate[5]. This is the Satkhyāti.

But Vallabhācārya defines Bhrama quite differently as "विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः"[6] i.e. error means perceiving an object other than that with which the sense-organ is in contact. In the case of the nacre-silver-error, the definite cognition consists in the perception of nacre, but the indefinite cognition consists in the further attribution of silver to it, this additional element constitutes error or Bhrama. This is the Anyakhyāti[7]. The fact that for Vallabhāites, perception arises from a real contact

of the sense-organ and its objects[8]. Here it is Buddhi-vṛtti[9] through which both the definite and the indefinite cognitions are apprehended. It is roused through the category of time existing in the Buddhi. In the definite cognition it manifests a preponderance of Sattva-guṇa by which the perception of an object, a real object, nacre and not of an unreal object, silver, product of the Buddhi, becomes valid. In that definite cognition it is supposed that by Rajas the impression of silver, an unreal object experienced before is projected on the real object of perception and by Tamas the nature of nacre, the real object as such is obscured, in this manner a nacre is perceived silver. Hence an erroneous cognition becomes cognition becomes invalid.

It may be noted that the definition of Bhrama is very similar in N and in V. They both say that the erroneous object is projected on the real object, whose true nature is thereby hidden and presented as something else. But for V the erroneous object is unreal object, a product of the Buddhi; while N holds that an erroneous perception also has a real object. In fact, the basic difference between two is regarding the manner in which perceptual cognition of things is possible. According to N, perceptual cognition is gained immediately through sense-object-contact[10]. The sense organs manifest objects only when they are in contact with them. In the case of visual perception, the visual organ comes in contact

with the object through Vṛtti. Vṛtti is a peculiar modification of the sense-organ which connects it with the objects. Such a modification can stream out of a sense-organ and can connect the latter with distant objects for the purpose of apprehension. All sense-organs are thus described as Prāpya-prakāśakāri[11]. Here N does not admit the Buddhi-vṛtti at all through which an unreal object is produced. N is thus near to modern science where the light waves are reflected from the object to the eye. But V takes the opposite course and emphasizes the Buddhi-vṛtti through which the definite and the indefinite cognitions are apprehended. According to V, an organ of knowledge when explained in the western light, is the sensory psycho-physical impulse that goes out the body and like the photographic process receives an immediate impression of the object. V's manner is more scientific than of N. According to N, there seems to be no difference between definite perception and indefinite perception, when considered logically. Truth means agreement of our thoughts with facts accompanied by a belief in their agreement. In N's theory of Khyāti or error, the object of erroneous thinking is in agreement between the actual fact. Difference arises only when one proceeds to apply pragmatic test. Pragmatically, the object of definite cognition is useful, but the object of indefinite cognition fails to be of any service to human beings. That is, the silver in the shop is useful for making ornaments, whereas the silver perceived is

nacre is of no practical value. On the final analysis, error is due to the non-apprehension of the difference between the silver which has practical utility and the one which does not have it. It is similar to Akhyāti or non-apprehension of the difference between the two. So even in theory of Satkhyāti, Akhyāti is involved as one of factors for causing error. In view of this fact, the Nimbārkāites' theory of error may be called as Akhyāti-cum-Satkhyāti.

Besides, when considered psychologically, erroneous experience is for Nimbārkists as factual as the so-called true experience. Both the forms of experience are directly received from the real stimuli in the same process, only with this difference that while the content of one is practically useful, the content of the other is not. In erroneous experience, the subject does not introduce anything from his imagination which is objectively unreal. The thing noticed by him is there. The external stimulus, operative in error, is not understood as unreal. The object is in the external world in the same form in which it is perceived. The silver-portion, which is the object of the erroneous experience, is in the object and is stimulating the sense-organs of the subject. The result is that the subject perceives silver on the occasion and not the nacre. The question, therefore, arises here: Is error psychologically on a par with the so-called true experience? The very fact that in error the mind of

the perceiver fails to select the dominant and determinant character of the object and selects only a subdued one, proves that psychologically, there is some difference between error and true experience. The cause for the inability of the perceiver to perceive the prominent character of the object lies in the psychological make up of the perceiver only and not the percept itself. It is due to the presence of a particular type of the mental inclination of the perceiver that he perceives a character which is only subdued one in the object. A person, who is greedy for silver will have such a bent of mind that as soon as he comes across any object, in which though silver is not the major element, yet in relation to other existing elements is more prominent, his eyes will immediately catch the silver portion, and he will perceive it as silver. The real Doṣas are due to his inability to receive the impression of nacre, and this inability is due to the mental inclinations he has developed due to his past impressions. So, although error is factual, yet there is difference between erroneous experience and true experience, so far as selection of parts of the real object is concerned. While in true experience, the selection has universal approval, it is not so in error.

Keśavakāśmīrī, a Nimbārkist holds that everything being of the nature of Brahman-brahmātmaka, the cognition of animate and inanimate objects is always

valid beyond doubt and there is no erroneous cognition at all[12]. In the nacre-silver-error, the silver that is manifested to consciousness is real object, for an unreal object can never be apprehended. Otherwise, why is it that only silver is apprehended in a nacre and not jar, or cloth, or some other thing? It can not be argued that silver is apprehended owing to its similarity of the nacre, in as much as the similarity of the nacre with silver will revive the subconscious impression of silver and thus produce the recollection of silver, but will never produce the perception of silver. It is real silver that is the object of the erroneous perception of silver. It is real silver that is the object of the perceptual consciousness of an unreal object which is absurd. The sky-flower, for example, is unreal and it can never become an object even of erroneous perception. When perception is erroneous it is not because the element perceived in error is a subdued one and is not, therefore, the determinant character of that particular object. Due to this, the object perceived in error also fails to satisfy the practical needs of human beings. When silver is perceived in a nacre, the silver perceived does exist in the nacre, but as it exists there in very small quantity, the object is not called silver by anybody[13].

Two questions arise here: How can the so-called erroneous perception, an indefinite cognition, be valid as a perception, a definite cognition? And, how can

the silver, the object, the content of erroneous perception be a real silver? In response to the queries, the Nimbārkāites resort to what is known as the famous doctrine of Trivṛt-karaṇa[14] or Pañcīkaraṇa[15] as a result of which all elements get mixed up in different proportions in different objects. It, therefore, follows that since all elements in different proportions are present in all objects, the diverse objects of the world are not rigidly distinct and different from one another. On the contrary, each object in some respect or another resembles every other object of the universe. The elements present in a piece of rope are the same as those present in a snake. Only quantity is different in these two cases. Therefore, when a man perceives a snake in a piece of rope, he is actually perceiving the snake-portion of the rope, which are small in quantity, the rope-portions which are greater in quantity and more prominent in the object are not revealed for him due to some unavoidable causes - such as distance, absence of proper light, defective eyesight etc. When those causes are removed, the rope-portion becomes more prominent and we say that man is perceiving the object correctly. The snake, the object, the content of the erroneous perception is not, therefore, imaginary. It is real, it is in the object, though in a subdued condition[16]. The Nimbārkaites' theory is thus known as Satkhyāti or Yathārtha-khyāti. But it may be styled as a combination of Satkhyāti and Anyathā-khyāti, because here the snake,

the object, the content of the erroneous perception is real, and the rope is perceived as a snake.

Similarly the perception of water in the mirage is also real according to the process of Pañcīkaraṇa of the five elements. It is not visible, because earthly elements predominate in the mirage. Hence, it is not of any practical value either[17].

It may be noted that a belief in the ontological existence of the object of error is very similar in V and in N. They both believe that the Jagat and its objects are nothing but Brahman, which is the ultimate reality[18]. Hence, the Jagat and its objects are real. But for V, an erroneous object being a product of the Buddhi is unreal, while N holds that erroneous object also being of the nature of Brahman-Brahmātmaka is real. In this regard, V gives a reason why an erroneous object is unreal: It is Maya which confuses the Buddhi and gives rise to an unreal object, similar to the real worldly object, on which the former is superimposed. The Buddhi confused by Māyā sees the object as different from what they really are, but the objects do not become different thereby. Exactly here V presents a new and very interesting term in this regard and says that the unreal object produced by Māyā or manifested by Buddhi is called Viṣayatā, while Brahman is said to be the

Viṣaya[19]. Viṣayatā may refer to the agents as also to attributes. It is of two types: The first one conceals the real nature of object, and the other one is the cause of perception or apprehension of one object as another, - Anyakhyāti. It is cognition which is faulty, not the essence or the form of the object in question. Hence, says V, the Jagat is real, it is only our perception and our judgment of it as different from Brahman and as having an independent existence that is unreal.

While Nimbārkists believe that errors are primarily at the same level as other physical appearances, which are considered as real. The silver perceived in a nacre, is as much non-metal and objective as the nacre. Error consists simply in the selection of the silver-portion of the nacre, which is very small in quantity and is not, therefore, of any practical use. N, being staunch believer in the reality of both Cit and Acit, is earnest to establish that whatever object the individual soul contemplates, exists independently of it. Even an object of error does not depend for its being upon mind of the subject. The erroneous character is as much a part of the stimulus as the real one, and only experience shows that the former is not practically useful and has not obtained the necessary approval of everybody's experience. Since all objects are composed of the same elements, every thing posses the character of every other thing, the perçeiver only selects one or the other

under a particular set of conditions. An error is as much a part of the world as a real fact. Ontological status of the two is not, therefore different. What we perceive in true experience is not more real than what we perceive in error. The Nimbārkists have not recognized any difference in the degree of reality belonging to the objects of definite and indefinite perceptions. This Nimbārkāities' hypothesis is rooted in the doctrine of Pañcīkaraṇa, which is very significant for them to explain all kinds of error. Either directly or indirectly the object of erroneous perception is said to be constituted of any of the five elements. All this shows that N does not feel hesitant to make any metaphysical assumption for holding the doctrine of Satkhyāti.

Moreover, the Nimbārkāites present a different example[20] from above mentioned examples: When a person is suffering from jaundice, he happens to see the white conch as yellow. This is due to the influence of the bile over the rays emanation from the eyes that the white colour is suppressed and the yellow is manifested in its place. This biliary influence is not perceived by others. Hence, those who do not see the yellow colour think him to be wrong, while, in fact, he is not so. Due to suffering from jaundice he adequately perceives a yellow conch in place of white. He is correct. This is the Satkhyāti. This error is purely physiological.

V also quotes this example. According to him, Bhrama is of two types: Nirupādhika-bhrama and Aupādhika-bharma. The above-mentioned examples come under the first type, V gives another interesting example ' 'bhrmadghataḥ'. A person is a moving vehicle feels that the object 'jar' he passes by is moving, but in reality, movement does not belong to 'jar'. This is aupādhika Bhrama. In the Nirupādhika-bhrama, a real rope is perceived by eyes, there being absence of the snake. But, in the Aupādhika-bhrama, both the real jar as well as moving-ness of jar are perceived by eyes, then by Buddhi it is established that "jar is moving". Note that in regard of the reality of the Jagat, according to V, only "Bhrmad ghataḥ" example is scientific: Just as the jar is real and its movement is erroneous or Māyika hence is unreal; so the Jagat is also real, but the difference or plurality experienced in the Jagat is Māyika or erroneous.[21]. This is a fundamental tenet of V. N does not give such division, as he holds that everything being the nature of Brahman is real and says that Maya is nothing at all. It shows that V has a psychophysical approach, while N has only metaphysical view. As regards the dream experiences, a different explanation is offered by the Nimbārkāites. Taking their stand on the authority of the Upniṣad, they explain that the dream objects are created by Īśvara to provide suitable means for the individual to experience pain or pleasure according to his past deeds[22]. The objects

thus experienced in the dream are also real, although they last only as long as they are experienced by the particular individual. The reality of the objective content in all these cases is justified on the basis of a metaphysical stand taken on the strength of the Upniṣadic teaching. But V takes the opposite course and holds that dream-world is just Māyā, since it does not manifest the Again, the Nimbārkāites real nature of an entity in its entirety in relation to time, place and matter[23].

Again, the Nimbārkāites hold that in all the above-mentioned cases of so called erroneous cognitions, both the sources of perception, and the perception itself are always present; and through cause-effect relation one comes to have the cognition of the effect. In every case, the cognition should be present, for if it were not so, and even if the object were present, there would be no effect. In the rope-snake-error, the cognition of the real snake is the cause of fear, trembling etc. A man, who has this cognition, fears and trembles. Sometimes a child, who has no such cognition due to the absence of proper light, catches EVEN THE REAL SNAKE. Note that an unreal object can never be the cause of anything, for the cause must be possessed of certain powers of producing the particular effect. The unreal snake is not the cause of fear, trembling etc., but the real cognition of the snake. And the unreal snake is not also the cause of this cognition of snake,

but the real Doṣas-such as distance, absence of proper light, defective eyesight etc., are the cause of that cognition.[24] Anantarāma Devācārya says that all the cognition which have the real causes are valid[25].

But this is not a proper definition of Satkhyāti. If it is admitted that 'there being real causes, if the effect or the cognition-whether definite or indefinite arises then this fact alone makes the cognition valid, if this is the way Satkhyāti' is characterised'; then all the philosophers maintain that erroneous perceptions are produced by causes such as - Doṣa etc. in the conditions of perceptions. This characterization of Satkhyāti, however, is not acceptable. Different Khyātis have to be explained and distinguished, not in terms of causal-effect relation, but in terms of whether the erroneous object is real or unreal or indeterminable and so on.

The Nimbārkāites thus offer varying explanations to account for these above mentioned different types pf error[26]. But in all these cases they maintain that what is perceived is real, and as such they assert that all cognitions, whether definite or indefinite, are valid in the waking state as well as in the dreaming state on the basis of the doctrines of Brahmatmakatva and Pañcīkaraṇa, or on the basis of causal formula: "There being the real cause, the effect arises." This according

to N is Satkhyāti. But this view can also be described as Anyathākhyāti, since in all these cases of erroneous perception every one has got to admit that one thing is always experienced as another. In view of these observations and arguments, the N's theory of error May be said to consist in a combination of Akhyāti, Anyathākhyāti and Satkhyāti. This doctrine is definitely not scientific. As in that case it is either to be confirmed or confuted by facts. But by any scientific measure it is at least not yet possible to bring out the silvery elements from nacre. This doctrine, therefore, is taken to be a metaphysical one. As metaphysical, however, its justification in terms of empirical facts does not arise. Comparatively, V's theory of error-Anyakhyāti is more scientific, though it is metaphysically similar to Satkhyāti and consequently may be called Akhyati. I personally like V's approach: "Go through the life naturally, don't impose the Buddhi confused by Māyā. Everything is Bhagavān Śrī kṛṣṇa. Puṣṭi[27] is there. You will always enjoy your life with bliss".

I acknowledge, with thanks, my indebtedness to professor V.K. Bhāradwāja (Delhi University) for his suggestions on different aspects of the paper including the general form.

Note :

1 (a)"The Problem of error", Studies in Indian Logic and Metaphycs, by Prof. R.V.Joshi, P.23.

(b) Professor Daisetz Teitaroo Suzuki, in his Work "Studies in Lankāvatārarsūtra, on page 130, observes that "the function Khyativijñāna is to pereive or to reflect things that appear before it just as the mirror reflects all forms before it."

2 Indian Psychology : Cognition, by Jadunath Sinha, vol.I, p.263.

3 Daśaślokī of Nimbārka, Śloka 7.

4 (a)Vednta-Kaustubha-prabhā, 1.1.1, p.33.

(b)Parapakṣagirivajra, p.59.

5 (a)Sarvam vijñānamato yathārthakam śrutismṛtibhyo nikhilasya vastuno brahmātmakatvād iti vedavinmatam, trirūpatāpi śrutismṛtisādhitā—Daśaślokī of Nimbārka,Śloka7.

"All cognitions of all objects are valid, since they, as declared by Śruti and Smṛti, have Brahman for their essence. This is a fundamental tenet of the Nimbārka epistemology which is traced back to the ancient teachings of the Vedas."

(b)This is also the view of the Prābhākara School of Mīmāṁsā and the Viśiṣṭādvaita-Vedānta.

6 (a)Subodhinī 2.26.30.

(b)"Viparyāsastu bhinnārthapratipādakam bāhyam jñānam." —Prasthānaratnākara, p.16.

7 "Indriyeṇa gṛhyamāṇād viṣyād arthāt śuktirūpād anyasya rajatādeh khyātih anyakhyātih"—Prameyaratnārṇava, Khya-tiviveka, p.84; Nirṇayrṇava Taraṅga 4,pp.183-1184.

8 "Indriyārthasatsamprayogajanyam jñānam pratyakṣam"—Prasthānaratnākara, pp.20.

9 "Vṛttih vicāryate... buddhivṛttih sanskārādhādyartham janyate... buddhitattvasy kālakṣubdhasattvādiguṇakṛtovasthāviśe-

ṣaeva..." —Prasthāaratnākara, pp.123-125.

10"pratyakṣendriyārthasannikarṣajanyatvāt" —Vedānta-Kaustubha-Prabhā, 1.1.1.p.60.

11"Yatrendriyasnnikarṣh tasyaiva anubhavo na anyasya" —Vedānta-Kaustubha- Prabhā,2.3.23.p.504.

12Sarvasya jagatah... ityādiśrutismṛtipramāṇen brahmjanytayā ajñānajanyatvābhāvāt satyatvameva" —Vedānta-Kaustubha-Prabhā,2.1.14.p.328.

13Vedānta-Kaustubha-Prabhā,1.1.1.p.33-35.

14Triplication; intermixture of three visible elements, viz. fire, water and earth: the three elements are divided into halves, and then each half is divided into half again. Thus we have of the fire Three divisions-half, one-fourth, and one-fourth, and so of waer and earth. The compound fire is made up of half fire, onefourth water and one-fourth earth. The compound eatrh is in the same way a mixture of half earth, one-fourth fire and one-fourth water. —Chāndogyopaniḍ 6.3.3.

15Quintuplication; intermixture of five elements are divided into halves each, and then each half is divided into four parts. The one eighth part of each of the four element is added to the half of the remaining element and thus the gross element is produced. - Pañcadaśī of Vidyāranya, 1.27.

16(a) Vedānta-Kaustubha-prabhā, 1.1.1, pp. 32-33

(b)"sarvajñānānāṁ yathārthatvasya śāstra-drṣṭayā satkhyātiva-¯dināmasmākamiṣṭatvāt, trivṛtaṁ trivṛtaṁ karavāṇīti śruteḥ... —Śrutyanta-suradruma, p.20.

17Vedānta-kaustūbha-prabhā, 2.1.14, p.352.

18"Ayaṁ prapañco na prākṛtaḥ ... bhagvadrūpah,.." —Śāstrārtha-prakarana,p.23.

19"Viṣayatā māyājanyā viṣayo bhagavān." —Subodhiī. 2.9.33

20Vedānta-Kaustubha-prabhā, 2.1.14, p.352.

21Prameyaratnārṇava, pp.87-89.

22Vedānta-Kaustubha-prabhā, 3.2.3-4, pp.603-604.

23Prasthāna-ratnākara, p.24.

24(a)Vedānta-ratna-mañjūṣā, pp.38-39.

(b)Vedānta-kaustubha-prabhā,1.1.1.,pp.32-33.

(c)Vedānta-ratna-mālā, Kārikās 376-79, pp. 114-115.

25(a)"Saddhaitukā khyātiḥ satkhyātiriti." —Vedānta-tattva-bodha, p.25.

(b)"Saddhaitukaṁ sarvajñānaṁ satyaṁ prakīrtitam." —Vedānta-ratna-mālā, Kārikā 380, p.115.

26(a)Daśaślokī, Śloka 7.

(b)Vedānta-ratna-mañjūṣā, pp.48-50.

(c) Siddhānta-setukā, 1.1.1, pp. 46-47.

(d)Vedānta-Kaustbuha-prabhā, 1.1.1, pp. 30-47; 2.1.14, pp.325-345.

(e)Śrutyanta-suradruma, p.20.

(f)Vedānta-tattva-bodha, pp. 54-25.

(g)Vedānta-ratna-mālā, Kārikās, 376-380.

(h)Parapakṣagirivajra, pp. 58-60.

27The Bhāgavata Mahāpurāṇa explains it as poṣaṇaṁ tadanugrahaḥ, II, 10.4, meaning the favour or the grace of the Lord - bhagavadanugraha. That is, the Lord grants protection to His devotees who take shelter in Him. The

Puṣṭi-bhaktas do not envisage any necessity of extra personal efforts except the complete dedication in Love to the Lord resting assured that the Grace of the Lord will certainly save them. They are the unconditional friends, followers and lovers caring only for the Lord. Thus, a feeling of complete self-surrender to Bhagavān ŚrīKṛṣṇa is the criteria of a Puṣṭi-bhakta.

BIBLIOGRAPHY

1.Primary Sources:

Brahmasūtram, with Siddhānta-jāhnavī of Devācārya and Siddhānta-setukā of Sundarabhaṭṭa, Ed. by M.M.Agrawal, CSP, Delhi, 2000.

Brahmasūtra-Nimbārka-bhāṣyam, with Vedānta-pārijāta-surabha of Nimbārka, Vedānta-kaustuba of Śrīnivāsācārya, Vedānta-kaustuba-prahbā of Keśavakāśmīribhaṭṭa, and Bhāva-dīpikā of Amolakarāma Shastri, Ed. by M.M.Agrawal, CSP, Delhi, 2000.

Chāndogyopaniṣad.

Daśaślokī of Nimbārka, with Vedānta-ratna-mañjūṣā of Puruṣottamācārya, Ed. by M.M.Agrawal, CSP, Delhi, 2000.

Nirṇayārṇava of Bālakṛṣṇabhaṭṭa, Kolhapur, 1996.

Pañcadaśī of Vidyāraṇya, Bombay, 1925.

Parapakṣagirivajra of Mādhava Mukunda, Mathura, 1936.

Prameyaratnārṇava of Bālakṛṣṇabhaṭṭa, Kolhapur, 1996.

Prasthāna-ratnākara of Puruṣottama, CSS, Banaras, 1907.

Ṣrutyanta-suradruma of Puruṣottama Prasāda Vaiṣṇava II, CSS, Banaras, 1907.
Vedānta-tattva-bodha of Anantarāma Devācārya, Udaipur.
Vedānta-ratnamālā of Anantarāma Devācārya, Vṛndāvana, 1939.

2. Secondary Sources:

Agrawal, M.M.
1983 The Philosophy of Nimbārka, CSP, Delhi.
1986 Aspects of Indian Philosophy, SPH, New Delhi.
1993 Essence of Vaiṣṇavism : Philosophy of Bhedābheda, Sophia Indological Series, No. 5, Delhi.

Dasgupta, S.N.
1975 A Philosophy of Indian Philosophy, Vol. IV, MLBD, Delhi.

Joshi, R.V.
1975 Studies in Indian Logic & Metaphysics, BVP, Delhi.

Mridula, I. Marfatia
1967 The Philosophy of Vallabhācārya, MMP, New Delhi.

Sinha, Jadunath
1958 Indian Psychology : Cognition, Vol.I, SPH, Calcutta.

Suzuki, D.T.
1930 Studies in Laṅkāvatārasūtra, London.

PERCEPTUAL ERROR : THE WESTERN VIEWPOINT

Sri Nivasa Rao

One very striking aspect of the Indian thinking on perception is the attempt to develop several theories of 'misperception' alongside corresponding theories of 'perception'. Although misperception is far less frequent than correct perception, it has yet been thought to be as natural as perception by Indian philosophers and hence considered by them to be equally in need of an explanation. The underlying assumption governing the development of elaborate 'theories of perceptual error' (Khyātivāda) in India seems to be that misperception is not simply a case of our failure to perceive correctly, but is something that occurs due to some special circumstances peculiar to itself. That is, misperception is as much a case of cognizing as any other case of correct perception and is therefore as much in need of an explanation as perception.

In Indian thought, the more general category of 'cognition' accommodates within itself the categories of perception, memory, dreams, inference and any such other cognizing activity of the mind. Thus, while just any perception is a (form of) cognition, just any cognition

is not also a perception. To be identified as a 'perception' or as a 'perceptual cognition' the cognition in question must possess certain exclusive and specific features. Apart from thus distinguishing cognitions from perce-ptions, Indian thought allows cognitions to be correct or right (also called 'valid' and incorrect or wrong (also called 'invalid'). Therefore there can be right or correct perception and also incorrect or wrong perception. So is it with any other kind of cognition, for example, memory. Therefore to perceive is to 'cognize correctly' and to misperceive is to 'cognize wrongly'.

This way of conceiving perceptual cognitions as right or wrong seems to be clearly not favoured in the Western thinking on perception. Gilbert Ryle, for example, regards the verbs of perception like 'see', 'hear' etc. as covering only 'achievements'. He labels them as 'achievement words' and says regarding them: 'Just as a person cannot win a race unsuccessfully... so a person cannot see incorrectly'.*1 He also says elsewhere reiterating the same point: 'A person can only see what is there to be seen and hear only what is there to be heard'.*2.

This does not mean that Western thinkers have completely ignored every type of misperception. There is a great deal of discussion of a specific class of misperceptions (like optical illusions) in Western

psychology and philosophy and also of visual illusions of the Muller-Lyer type, but a discussion of these types of illusions is very rare in Indian thought. On the other hand, there is almost no discussion, in the whole of Western psychological or philosophical literature, of visual illusions of the kind where, for example, a shell is mistaken for silver. But very extensive discussions of such illusions are found in most of the Indian philosophical classics.

Whenever Western psychologists discuss perception, they of course discuss 'visual illusions' as well, and also try to account for their occurrence. But their study of visual illusions is restricted to a few types like the Muller-Lyer or arrow illusion, the Ponzo or the railway tracks illusion, the Hering or the fan illusion and a few others.*3 These are what we might call systematic visual illusions, they being systematic in the sense that given certain conditions they necessarily occur, are repeatable and practically everyone can experience them. For example, everyone looking at railway tracks will 'see' them as 'meeting' at a certain distance while it is known that there is no such meeting of the rails at all.

But, there are also other visual illusions that are non-systematic wherein, for example, we mistake a pillar for a man or a rope for a snake, but such illusions

have been virtually ignored by Western psychologists. Western philosophers who have discussed the issues concerning perception have also exclusively concentrated on phenomena like shape, size or colour distortions in visual perception and have completely ignored the kind of visual illusions where a shell is mistaken for silver or a rope for a snake. Such illusions are very probably regarded as mere failures in perceiving (correctly) and therefore are not paid any attention.

The general force of conviction in the West seems to lie in the direction of believing that non-systematic visual illusions like mistaking a shell for silver are not genuine perceptions at all, possibly because they are all so momentary and are almost invariably replaced by a succeeding, correct perception within a short time. At worst, some of them are classified as hallucinations and, by a general understanding in Western psychology, hallucinations (and even dreams) are not perceptions. For example, while discussing the relationship of seeing to believing, Gregory observes: 'For a perception to correspond to an object-to be 'true'-certain expectations should be fulfilled. If a book were placed on a supported table, which then melted away, or looked like an elephant, we would have to say that it was not after all a table. And also that there was not after all a perception, but a dream perhaps, or a hallucination'. (Gregory, (1967): p. 220, emphasis added). According to this

view, even if one clearly sees a snake where there is no snake but only a rope, it has to be brought under hallucination and therefore should not be treated as a sort of perception, viz., misperception.

It does not at all seem that Western psychologists and philosophers have quite arbitrarily ignored non-systematic visual illusions. The very manner in which they have conceived the nature of knowledge as well as perception excludes the possibility of paying any serious attention to cases of illusions of the rope-snake type. Their position could very briefly be summarized as follows:

First, there is an almost universally accepted distinction in Western philosophy between believing and knowing. While the characteristic of being right or wrong belongs to belief, it does not belong to knowledge. Knowledge is always, and necessarily, right and this doctrine goes back to Plato. Therefore 'wrong knowledge' is a contradiction in terms. On this ground, insofar as perception is regarded as a form of knowledge, it has to be necessarily correct or right and anything like 'wrong perception' has to be regarded as impossible. One may very well fail to perceive, but if one does perceive, one perceives only rightly.

Second, whatever we know and we can know depends

upon the kind of senses we have and the way they are constituted to function. For example, compared to a frog, man has a more elaborate eye mechanism and certain insects have eyes that are hundreds of times more complicated structurally than the human eye. Such complex structure is necessitated by needs of survival. Yet, with all that elaborate structure of the eye, the retina of a frog seems to be capable of signalling only a few characteristics-chiefly movement-and therefore a frog is able to recognize and hunt its prey only if it is moving.*4 A frog surrounded by dead flies just starves itself to death! This is because of the very primitive nature of the nervous system of the frog. Thus, while there is a primitive nervous system whose limitations are barely compensated for by the development of an elaborate eye mechanism in a frog, man has a highly developed and complex nervous system which seems to compensate for the relatively simple structure of his eye.

Thus, while the eyes of the animals themselves filter out a great deal of information and eventually send only some little, vital information to their relatively simple brains, the eyes of the humans, being relatively simple mechanisms, send a great deal of unprocessed information to the complex brain. Therefore, humans enjoy far greater freedom with regard to processing the information conveyed to their complex brains through

their simple senses. Besides, the human brain has far greater capacities than the animal brain for memory and anticipation of the future and this unique capacity also plays a very significant role in what the humans end up perceiving. The human brain is not passively led by the information passed on to it but it very actively processes and also interprets that information. The same quantum of information may therefore be differently processed and interpreted by different persons, or even by the same person very differently at different times.

Thus, it is a fact that 'perceiving' is largely conceived in the West as an activity of suggesting and testing hypotheses about the world on the basis of the data made available through the senses. This view of the nature of the perceptual process is, for example, very clearly reinforced in the interpretation of the perception of 'ambiguous figures' like the Necker cubs.*5 Here, the sensory information or input is the same and in fact the image of the cube may even have been stabilized on the retina. Yet, the perception of the cube keeps changing, say from one with a front surface containing a hole in its centre to another with a front surface containing a hole in its corner or even to one with a back surface with a hole in its corner. Such perceptions go on alternating precisely because the basic sensory data can be interpreted in any one of these ways and

no such single interpretation is any more privileged than the other.

Most of the time the brain succeeds in interpreting the sensory data very correctly even in the first attempt and therefore the hypothesis made about the object of perception will go unchallenged. But there may be some cases where, for example, a bare outline perceived at a distance is interpreted as the figure of a friend and when subsequent action based on this hypothesis or interpretation is belied (as when one goes up to the fellow and pats him on the back only to find that it is someone else), the hypothesis is rejected. Thus, in the Western tradition, cases of erroneous perception like mistaking a rope for a snake just turn out to be cases of wrong hypothesis and are thus to be regarded as cases of failure to perceive (see Gregory, (1967): pp. 220-223).

Since 'perceiving' is treated as a form of knowing in the Western epistemological tradition and since knowledge cannot be wrong and what is wrong cannot be knowledge, chance misperceptions like mistaking a rope for a snake where treated as cases of failure of perception and they were therefore not investigated any further. That precisely seems to be the reason why Ryle declares that a person cannot see incorrectly, to which attention has been drawn already.

Even the distinction made in Western thought in recent times between 'sensing' and 'perceiving' appears to logically lead to the same thesis that illusions or erroneous perceptions are not really cases of perceiving. In Western though, a distinction has been made between the 'sense-given' and the 'sense-datum' without which there can be no 'sensing'. This 'sensing' involves only the sense datum and not the objects of the world and 'perceiving' involves only the objects of the world and not the sense datum. That is, we do not perceive a sense datum but 'sense' it; similarly, we do not sense a table but 'perceive' it. Since only 'objects' are perceived, it should be admitted that in case anyone asserts 'I see a rat', it implies that a rat is physically present. But dead-drunk people are often reported to be 'seeing' pink rats. Then, is a pink rat also physically present when it is claimed to be 'seen'? There has been a bitter debate in the West on this question with some arguing that it is a case of a perfectly correct use of the word 'see' that we find in the assertion of a dead drunk X ('I see a pink rat') while others have hotly contested this.

Since the term 'see' very much appears to involve the existence of what is 'seen', some have preferred to avoid the controversy by introducing the concept of ''being perceptually conscious or aware''. This enables one to argue that when it is said that X is ''perceptually

conscious'' of a pink rat, it does not imply that there is a pink rat affecting his senses or even that he believes so. It just amounts to saying that X is having a perceptual experience which he has some inclination to interpret as one of seeing a pink rat. It amounts to saying something like 'X saw, what he thought or what appeared to him to be, a pink rat'' instead of the plain statement 'X saw a pink rat'. But that would equally involve other difficulties.

When someone says 'I see a table' (when there is a table) no doubt this statement is based on some sense data to which he has access, but that statement gives absolutely no information about what that data is. That is, statements which describe what one is seeing or perceiving do not give any information about what is 'sense-given' to that person on that occasion. Conversely, statements describing what is 'sense-given' to any person on any occasion (for example: 'I See two bright, red, circular patches') give no information about the object the speaker is perceiving (may be, two apples or two tomatoes, if they are what are before that speaker). On these grounds it is perfectly justifiable to claim that X is perceptually aware of a pink rat, but it does not at all follow from this that X is perceiving a pink rat. Thus, in an illusion, there is sensing and there is also definitely some kind of perceptual awareness; but there is no perception.

Although illusions have not been treated as genuine cognitions in Western thought, at least some illusions have still been objects of study. When we take a broad look, some definite patterns seem to exist in these studies. The Western thinkers seem to favor viewing illusions as falling into two major types: systematic illusions and non-systematic illusions. Dreams, hallucinations and other illusions like mistaking a rope for a snake are non-systematic illusions. A stick half-immersed in water which looks bent, the railway lines which appear to be meeting at a distance and even man-made illusions like the Muller-Lyer (arrow) illusion, the Hering (fan) illusion etc., are all cases of systematic illusions. The chief distinction between these two types of illusions that is relevant here is that systematic illusions, unlike the non-systematic ones, are repeatable and are just as common as normal perceptions. It is well known that everyone always sees half-immersed sticks as bent, but seldom a rope as a snake.

Further, we can see that in Western thought illusions are also divided into optical and visual illusions. The way a visual illusion (like one of mistaking a rope for a snake) is understood in Western thought throws a flood of light on why no theories of perceptual error could be developed there unlike in Indian thought. A very brief account of the Western analysis of visual illusion is given below to substantiate the above

observation.

In all illusion something 'looks' something else. But, while in an optical illusion 'the look' is something objective, it is not so in the case of a visual illusion. When a round coin 'looks' elliptical from an angle, its elliptical look is objective in the sense that all observers looking at the coin from the same angle or position will see it as elliptical in shape. Even a camera placed in that position will record an elliptical image of the coin on the film in much the same way the retina of the human eye records. It is the same with the stick that looks bent in water. This systematic nature of illusion is due to the laws of optics and the laws of perspective. These laws being what they are, the illusion is what it is and therefore can repeat itself indefinitely.

But, visual illusions are very different. They lack an objective counterpart. For example, while a coin looking elliptical is accompanied by a retinal image, which is also elliptical, the rope-snake illusion is not accompanied by the retinal image of a snake. or, when a hunter shoots down his own father because he looked a stag to him, the hunter's retinal image is that of a man and not that of a stag which his father looked to be. Here, the father of the hunter must have in some way resembled a stag (in order to look like

a stag) for otherwise, no shooting could take place. But the hunter should also have not noticed that resemblance, for if he had there would be no shooting either. That is because, noticing a resemblance of one's own father to a stag is necessarily noticing one's own father (as resembling a stag) which would preclude any mistaken shooting. It is only when 'looks like' is used precisely in this sense that any talk of illusion is meaningful and not otherwise. For example, the statement 'He looks like his brother' can be made only upon noticing the resemblance in question and therefore it is the reporting of a noticed resemblance. For this reason, it is not an illusion.

In the hunter's case, that his father looked to him like a stag is a fact. If that was not a fact, there could have been no shooting. But, then where is the error here? The error is in the belief of the hunter that he was looking at a stag. It is 'the look' of (his father as) a stag that produced the above belief in him. This 'look of the stag' is very different from the 'elliptical look' of the coin or the 'bent look' of the half-immersed stick. The elliptical and the bent looks are objective in the sense that they are the same for all observers in the same position (including unconscious cameras), while 'the look of the stag' available to the hunter is not so. Vesey (1972): pp. 1-15) chooses to call the elliptical and bent looks as 'optical appearances'

and the stage look as an 'epistemic appearance'. While an optical appearance can be accounted for in terms of the laws of optics and perspective, and a correlation between the retinal images and the 'looks' in question can also be established, no such accounting or correlation is possible in the case of an epistemic appearance.

The relationship between the optical appearances and the physical world is causal while the one between epistemic appearances and the world is not causal. From the truths about the world we can definitely derive truths about its optical appearances. That is given information about the objects, the condition of the observers and the relevant causal laws, one could, in theory, determine what the state of excitation of the observer's brain would be or what 'looks' to him (Vesey, (1972): p. 20). But one cannot, in the same causal way, determine the epistemic appearances of an object to an observer. Therefore, while illusions of the 'oval look' and the 'bent look' type definitely admit of causal explanations, the 'stag look' of the hunter's father (and the 'snake look' of the rope) do not. Therefore there cannot be any theory that accounts for visual illusions of the rope-snake or shell-silver type. Thus, it can be seen that the very manner of conceiving the nature of a visual illusion in Western thought precludes any kind of a theory of perceptual errors of the rope-snake variety.

In fact, a lack of faith in the view that appearances are causally related to reality has prevented Western philosophers from seriously upholding even a causal theory of perception. Therefore, any absence of theories concerning perceptual errors (which are believed to have no causal explanations) in Western thought should not at all appear to be very strange.

In sharp contrast to the above, there is extensive discussion of non-systematic visual illusions ('perceptual errors') of the rope-snake type in Indian thought and several theories have been proposed by different schools to explain the nature of such errors. There are several reasons for this. One of them seems to be that unlike in the West, a sharp and clear distinction has been made in Indian thought between 'valid cognition' (pramā) and 'invalid cognition' (apramā). To cognize is to become aware, and our awareness may or may not faithfully reflect the state of affairs in the world. When one cognizes correctly, there is 'pramā' (valid knowledge) and when one cognizes incorrectly, there is 'apramā' (invalid knowledge) or 'bhrama' (illusion). Depending upon whether we have cognized correctly or wrongly, the resulting knowledge becomes either valid or invalid. Thus, wrong (or 'invalid') knowledge is as much likely as right (or 'valid) knowledge. We must not here that 'wrong knowledge' is not at all a discrepant notion according to this way of thinking.

That is, the typical Western presupposition that knowledge cannot be wrong and what is wrong cannot be knowledge, which was referred to earlier, is not subscribed to by Indian schools of philosophy. For them, what is 'knowledge' in the eyes of Western philosophers is but a form of cognition or knowledge, which happens to be correct or valid. Since in-correct knowledge or wrong cognition is also equally possible according to them, they distinguish the correct form of cognition ('pramā' or 'invalid knowledge'). Therefore, both valid knowledge and invalid knowledge happen to be specific instances of a more generic 'cognition'. Because of this, neither the notion of 'valid knowledge' becomes redundant nor the notion of 'invalid knowledge' becomes self-contradictory for Indian philosophers as it happens for Plato and other Western philosophers down the line up to Ryle.

When knowledge can be either valid or invalid, it becomes necessary not only to distinguish between right and wrong knowledge but also to devise suitable means for attaining right knowledge. Therefore, by what means right knowledge can be attained has been and extensively discussed topic in Indian thought. The means for attaining right or valid knowledge (called 'pramāṇ' by Indian philosophers) and the nature, number and scope of these pramāṇas are extensively debated in Indian epistemology. Even when one wishes to have

correct knowledge one may not often attain it and may just end up with wrong knowledge. Since both correct knowledge and wrong knowledge can just arise naturally, they cannot automatically be distinguished. Therefore criteria for determining the correctness of knowledge must be formulated. Since wrong knowledge is a species by itself, it also becomes necessary to evolve criteria for deciding that some particular piece of knowledge is invalid. That is not only a sharp line must be drawn between right and wrong knowledge, but it must also be explained as to why correct knowledge is correct and wrong knowledge wrong. Therefore, one has to explain not only how (i.e., by what sort of means) valid cognitions are accomplished, but also explain how invalid cognitions occur. This means that there is a rationale behind every from of knowledge and therefore there is as much need for a theory concerning wrong knowledge as there is concerning right knowledge.

Wrong knowledge is not just the absence of right knowledge. Thus for example, with regard to perception, it is believed in Indian thought that there is not only perception but also misperception. This misperception is not a mere failure to perceive correctly because this misperception is believed to have its own structure and content. Indian philosophers have therefore advanced theories concerning not only what constitutes a case of 'correct' perception (pratyakṣa) but have also proposed

theories concerning 'wrong perception' which are well-known by the general name 'khyātivāda'. Similarly, they have held theories concerning valid and invalid inference, valid and invalid testimony and so on.The question may naturally arise at this point as to why distinguishing between correct and erroneous cognitions was regarded as of such paramount importance by Indian philosophers. Not only this, the question also arises as to why is there a necessity to investigate thoroughly into the nature of invalid cognitions. Is it not proper to discard invalid cognitions and not bother about them? Once we know that some knowledge is erroneous, why should we investigate it further? This is an important question and the answer to it lies in the general orientation of the whole of Indian thought which is very radically different from that of Western thought.

It is well known to everyone familiar with Indian philosophy that philosophical thinking in India did not originate in an abiding sense of wonder or curiosity about the nature of things as was the case with the ancient Greek thought and also with all subsequent Western thought. The Indian investigation into the nature of man and the world was rooted in an intensely felt need to permanently overcome all sorrow and misery. The extremely common presuppositions underlying almost every school of Indian philosophy are that (i) suffering and misery to which every human being is subjected

are neither natural nor inevitable, and (ii) these can be permanently overcome and there is a state in which this overcoming is accomplished, a state of liberation, which is variously called 'mokṣa', 'kaivalya', 'nirvāṇa' etc. (iii) all human suffering and sorrow is due to ignorance (avidyā or ajñāna) concerning the true nature of man and the world he is in. This ignorance is inherent in all men and it can be overcome only through right knowledge (vidyā) concerning the nature of ultimate reality involving both man and the world.

Even the schools that are bitterly opposed to each other in all other philosophical matters are still in perfect unison with regard to these presuppositions. Those who uphold the Vedic tradition-called the 'āstika' schools-and those who do not accept the authority of the Vedas-called the 'nāstika' schools-are all (with the sole exception of the Cārvāka) agreed on one common point that man is in a state of bondage and that there is a way out of this bondage. They only disagree on what constitutes this bondage, what is the way out of this bondage and what the unbounded state consists in.

If bondage is due to ignorance, then right knowledge, which is necessary to overcome bondage, becomes naturally most important. One must first know what this ignorance is and how it is caused before he can decisively avoid it, attain right knowledge and thus achieve

liberation. One has to seek right knowledge not just for its own sake but for the sake of liberation. Right knowledge can be attained only by avoiding wrong knowledge and to avoid wrong knowledge one must first know what it is. This is exactly the reason why Indian philosophers have subjected forms of wrong cognition to a detailed examination and have developed elaborate theories about them.

It is not difficult to see that the ignorance because of which man is in bondage is not epistemological but metaphysical in character. Therefore there is a metaphysical error, a fundamentally defective way of cognizing man and the world around him, which can be overcome only through seeing properly, attaining the right 'vision' (darśana) and this is possible only through 'right knowledge' (tattvajñāna) which is not something typically epistemological in nature. Tattvajñāna is the highest, metaphysical knowledge. It is hard to attain and it requires continuous striving (sādhanā). Thus the interest of most Indian philosophers in right knowledge is rooted in their practical, religious and sotteriological concerns.

Although it has not been explicitly articulated in the classical philosophies of India, there are two fundamentally different kinds of knowledge-one called 'higher' (parā) and the other called 'lower' (aparā).

While metaphysical knowledge is higher knowledge, all knowledge other than that is lower knowledge. While lower knowledge ma be of use in the practical concerns of everyday life, it is not ultimately beneficial since it is not a means to liberation. Only metaphysical knowledge is ultimately beneficial. Thus, while knowledge in the epistemological sense is useful in everyday life, knowledge in the metaphysical sense alone enables one to attain liberation. Both these forms of knowledge have value, but the metaphysical always has higher value. The intense interest of Indian philosophers in investigations into both right and wrong knowledge (in both the epistemological and the metaphysical sense) can thus be traced to there practical as well as liberation-oriented approach in their philosophizing. Since Western philosophy was not liberation-oriented in this way and since it sought knowledge for its own sake, it could naturally disregard any extensive investigation into the nature of invalid cognitions.

In short, ass indicated above, the liberation-oriented approach found in Indian thought also explains why we find in Indian philosophy theories of metaphysical error in addition to epistemological theories of error. Man attains liberation only when he overcomes the spell of metaphysical error to which he has always been subjected. The ignorance of man concerning his own true nature and the true nature of the world around

him is thus clearly metaphysical in character according to Indian thought. Therefore, this ignorance can be overcome only through metaphysical knowledge. Epistemology, therefore, only paves the way for the arising of metaphysical knowledge and it is an essential prerequisite. This is the reason why most systematic treatises of Indian philosophical schools begin with an exposition and defence of their theories concerning valid knowledge (pramā) as well as the means of attaining such valid knowledge (pramāṇa) and the nature of these two.

Thus, the overcoming of man's epistemic ignorance is but the first step in his attempts at overcoming metaphysical ignorance and his quest for liberating knowledge. Therefore what constitutes error in the epistemological and also the metaphysical sense is equally important for Indian philosophers. Since and erroneous cognition essentially conceals the true nature of things, an investigation into the questions of how and why such cognitions occur is of great importance in the quest for right knowledge. We cannot be sure of right knowledge unless we are fully acquainted with how we can be misled in our knowing. Therefore, to perceive correctly, one must necessarily know how one misperceives and also avoid such misperceiving. The prolific theorizing in Indian philosophy about misperception does not therefore look either very strange or unwarranted.

Notes:

1. Ryle, Gilbert (1966): The Concept of Mind, London, p. 238, (emphasis added).
2. Ibid.p. 246.
3. A discussion of these types of illusions can be found in any standard textbook of psychology. But a very detailed coverage may be found in M. Luckiesh (1965): Visual Illusions: Their Causes, Characteristics and Applications, Dover Publications, N.Y.
4. See Gregory, R.L. (1967): Eye and Brain, London, pages 94 and 221.
5. See Brian M. Foss (Ed) (1969): New Horizons in Psychology, p. 81. London: Penguin Books.



॥ श्रीकृष्णाय नमः ॥
॥ श्रीमदाचार्यचरणकमलेभ्यो नमः ॥

पश्चिमी दर्शनमें भ्रान्तिविचारके विकासकी रूपरेखा

(वाल्लभ वेदान्तानुसारी एक विमर्श)

(१) उपक्रम :

पश्चिमी दर्शनके इतिहासको प्रायः चार कालखण्डोंमें विभाजित किया जाता है : [१]प्राचीन यूनानी चिन्तन, [२]मध्यकालीन साम्प्रदायिक चिन्तन, [३]नूतन चिन्तन और [४]आधुनिक चिन्तन. तदनुसार भ्रान्तिकी विविध धारणाओंके विमर्शार्थ भी इन चार कालखण्डोंमें उसे पृथक्-पृथक् निहारनेपर ही एतद्विषयिणी मीमांसाके साथ उचित न्याय सम्भव है. और क्योंकि यह सारा विमर्शव्यायाम, मूलमें वाल्लभ वेदान्तानुसारी दृष्टिकोणके आधारपर अभिलषित है अतः भ्रान्तिज्ञानके बारेमें वाल्लभ वेदान्तकी जो धारणा है उसे भी पहले समझ लेना आवश्यक है. वह भी क्योंकि, पुनः ज्ञानमीमांसाके ही अन्तर्भूत विषय है, अतः वाल्लभ ज्ञानमीमांसाका और पाश्चात्य ज्ञानमीमांसाका भी अतिसंक्षेपमें विहंगावलोकन उपकारक ही होगा.

(२) वाल्लभ-ज्ञानमीमांसा :

सर्वप्रथम वाल्लभ वेदान्त एक ऐसी विचारधारा है जो उपनिषदादि शास्त्रैकप्रतिपाद्य सजातीय-विजातीय-स्वगत-द्वैतवर्जित सच्चिदानन्दैकरस ब्रह्मके[१] शुद्धाद्वैतको स्वीकारती है. अतः भ्रान्तिज्ञानार्थ अभ्युपगत 'अन्यख्याति'की

वाल्लभ धारणामें अन्यत्वकी ग्राह्य निरुक्ति एक औपक्रमिक समस्या है.

समाधानार्थ, परन्तु, यह अवधेय है कि ब्रह्मका निरूपण स्वरूपकोटि और लीलाकोटि यों दो भिन्न-भिन्न दृष्टिओंसे किया जाता है. अतः ब्रह्मके स्वीकृत स्वरूपके विचारसे तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभावरूप तो अन्य कुछ हो नहीं सकता. इसी तरह संयोगादि संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताक दैशिक और/अथवा कालिक अभावरूप असत् जैसा भी कुछ हो नहीं सकता है.[२] अतः भ्रान्तिज्ञानविषयीभूत अर्थको ब्रह्मातिरिक्त माननेपर अद्वैतभंग और ब्रह्मात्मक माननेपर अन्यत्वका दुर्निरूप्य लगना स्वाभाविक ही है. फिर भी अखण्डाद्वैत स्वयंप्रकाशज्ञानरूप ब्रह्म अथवा ज्ञान अपनी मूल ब्राह्मिक अवस्थामें स्वाभाविकतया विकल्परहित तो माना गया है परन्तु उसे विकल्पोंके द्वैतखण्डकों प्रकटनार्थ अक्षम अर्थात् सर्वभवनसामर्थ्यसे या अप्रतिहतसंकल्पशक्तिसे रहित नहीं[३] स्वीकारा गया है. अर्थात् यह ज्ञान निर्धर्मक नहीं होता प्रत्युत सधर्मक होता है. अतः धर्मिरूप ज्ञान स्वयं ब्रह्मको माना गया है और धर्मरूप ज्ञान वेदको. अर्थात् ब्रह्मतया वही सर्वज्ञाता है तो वेदतया सर्वज्ञानरूप भी.[४] अतएव वाल्लभ वेदान्त प्रकटाप्रकट वेदको सर्वज्ञ ईश्वरकी सर्वज्ञताके रूपमें निहारता है. अतएव नाम-रूप-कर्मात्मक अनेकविध ज्ञेय-ज्ञप्तिओंके भेदोंसे, अनेकविध ज्ञेयोंके भेदोंसे और अनेकविध ज्ञप्तिओंके भेदोंसे घटित इस सृष्टिको वह सर्वज्ञ ब्रह्म लीलया प्रकट कर सकता है, माया जैसी किसी उपाधिकी पराधीनताके बिना.[५] अतएव शास्त्रमें जहां मायाके सहकारकी चर्चा आती है वहां 'माया'पदके यथासन्दर्भ अनेक अर्थ वाल्लभ वेदान्तमें स्वीकारे गये हैं. भगवान्‌की अनेकानेक शक्तिओंमेंसे कहीं सर्वभवनसामर्थ्य, कहीं सच्चिदानन्द ब्रह्मकी सदंशभूता जगदुपानरूपा प्रकृति, कहीं योगमाया, कहीं अविद्या, कहीं व्यामोहिका, कहीं कर्तुम्-अकर्तुम्-अन्यथाकर्तुं स्वातन्त्र्य, कहीं आविर्भाव-तिरोभावशक्ति, कहीं इच्छा आदि. यों अनेक रूपोंमें 'माया' पदकी व्याख्या की जाती

है.[६] इसे मायावादका ही छद्म स्वीकार मान लेनेकी धांधल नहीं करनी चाहिये, क्योंकि शांकर वेदान्ताभिमत माया अपने सभी रूपोंमें ब्रह्ममें ''स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिनी'' होती है. वाल्लभ वेदान्तमें, जबकि, माया अपने किसी भी रूपमें ब्रह्मके साथ तादात्म्यभावापन्ना ब्रह्मात्मिका ही मानी गयी है. यह उतनी ही पारमार्थिक मानी गयी है कि जितना पारमार्थिक स्वयं ब्रह्म होता है.

अपनी इन अनन्त शक्तिओंको तिरोहित करके केवल चिदंशतया भी ब्रह्म प्रकट हो सकता है. तब ऐसे ये चिदंश निर्विकल्पक स्फुरणरूप ही केवल रह जाते हैं. ऐसे इन अनेक चिदंशोंको जब ब्रह्म अपनी सदंशरूपा प्रकृतिके अनेकविध परिणामों—चित्त अहंकार मन बुद्धि कर्मेन्द्रिय ज्ञानेन्द्रिय पंचप्राणादि पंचतन्मात्रा पंचमहाभूतोंके संघातरूप—सूक्ष्म-स्थूल शरीरोंसे योजित करता है[७] तब यथायथ एक या अनेक करणोंकी उपाधिओंसे शुद्धचेतना उपहित हो जाती है: यों तप्तायसगोलकमें अग्निकी तरह सदंशरूप देहेन्द्रियप्राणान्तःकरणोंमें चैतन्य पुनः प्रकट हो जाता है. बाह्याभ्यन्तर करणोंमें इस चैतन्यके औपाधिक प्राकट्यवश और बाह्याभ्यन्तर करणोंके पंचमहाभूतोंकी पंचतन्मात्राओंसे जुड़नेपर उन बाह्याभ्यन्तर करणोंमें होती विषयस्फुरणा बाह्याभ्यन्तरकरणोपहित चिदंशमें भी स्फुरित होने लगती है. अवधेय है कि मूल ब्राह्मिकी ज्ञप्तिमें तो नहीं परन्तु इस चिदंश और सदंश के परस्पर संघातके वश प्रकट होती ज्ञप्तिमें जिन देश-काल-वस्तुस्वभावके सन्दर्भमें जिन बाह्याभ्यन्तर करणोंके परस्पर सहयोगवश जिन नाम-रूप-कर्मोंका प्रतिभास और/अथवा अध्यवसाय होना चाहिये, उनके अलावा अन्य नाम-रूप-कर्मोंका प्रतिभास और/अथवा अध्यवसाय होना अन्यका प्रतिभास और/अथवा अध्यवसाय माना गया है. एतावता अन्यख्यातिकी धारणाद्वारा अभिप्रेत भ्रान्तिके स्वरूपको सुबोध्य बनाया जा सकता है.

वाल्लभ वेदान्तको अभिमत ज्ञानप्रक्रिया भागवततृतीयस्कन्धके छब्बीसवें

अध्यायकी सुबोधिनी और प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थोंद्वारा निर्दिष्ट रीतिके अनुसार यों है : शुद्धसत्त्वप्रधान सदंश प्राकृत चित्तरूप अन्तःकरणके द्वारा होता ज्ञान निर्विकल्पक आत्मप्रत्यक्षरूप होता है. मिश्रसत्त्वप्रधान चित्तपरिणामरूप अहंकारके भी करणतया साथ जुड़नेपर चिदंश-सदंशसंघातमें 'अहम्' इत्याकारिका ज्ञातृत्व-कर्तृत्व-शक्तिका बोध होता है. पुनः मिश्रसत्त्वप्रधान अहंकारपरिणामरूप ज्ञान-कर्मरूपा उभयशक्तिओंसे युक्त संकल्प-विकल्पात्मक मनके साथ जुड़नेपर चिदंश-सदंशके संघातमें ज्ञानेन्द्रियोसे गृहीत होते विषयोंके अनेकविध विकल्पोंको जान पानेकी (अर्थात् ज्ञातुम्-अज्ञातुम्-या-अन्यथाज्ञातुं) शक्ति प्रकट हो पाती है. यह इच्छातन्त्र न हो कर त्रिविधगुणोंके आधीन होती है. इसी तरह कर्मेन्द्रियोंसे सम्पन्न होनेवाले इष्टानिष्टोपेक्ष्य क्रियाओंको संकल्पोंके अनुसार कर पानेकी (अर्थात् कर्तुम्-अकर्तुम्-या-अन्यथाकर्तुं) इच्छातन्त्र शक्ति भी प्रकट होती है. रजोगुणप्रधान अहंकारसे बुद्धिरूप करण प्रकट होता है. इसके कारण इन्द्रियोपलब्ध विषयोंके स्फुरणके साथ-साथ मनसोपस्थापित तद्देशकालवस्तुमें आविर्भूत या तिरोहित विकल्पोंमेंसे एक या एकाधिक विकल्पोंका अवगाहन करनेवाली संशय निश्चय विपर्यास स्मृति अथवा स्वाप यों पांच तरहकी पृथक् वृत्तियोंमें से कोई एक वृत्ति प्रकट होती है. तमोगुणप्रधान अहंकारसे क्रमशः शब्दादि पञ्चतन्मात्रायें और उनकी ग्राहिका पांच श्रवणादि इन्द्रियां प्रकट होती हैं. इन्हीं पञ्च तन्मात्राओंसे स्थूलभावापन्न पञ्चेन्द्रियग्राह्य पञ्च महाभूत प्रकट होते हैं.[८]

इस ज्ञानप्रक्रियामें सर्वाधिक उल्लेखनीय तत्त्व यही है कि ज्ञानके मूल ब्राह्मिक स्वरूपमें तो ज्ञान-ज्ञेयका उभयात्मना प्राकट्य आत्मशक्तिद्वारा मान्य हुवा है, जबकि ब्रह्मके सदंशभूत प्रकृति-महद्-चित्ताहंकार-मनो-बुद्धि-कर्मज्ञानेन्द्रिय-तन्मात्रा और महाभूतोंमें ज्ञानप्रकटनसामर्थ्य स्वाभाविक नहीं प्रत्युत चिदंशावेशप्रयुक्त मानी गयी है. इसी तरह चिदंशमें भी ज्ञेयप्रकटनसामर्थ्य स्वभाविक न रह कर सदंशरूप विषयोंके साथ सदंशरूप करणोंके संयोगवश सिद्ध होती मानी गयी है. अतः दोनोंमें औपाधिक सामर्थ्यवश

इतरेतरप्राकट्यकारिता आती है स्वाभाविकतया नहीं. मूल ब्राह्मिक अंशिस्वरूप हो अथवा जागतिक चिदंशभूतस्वरूप, ज्ञानके दोनों ही रूपोंमें, ज्ञानसे ही ज्ञेयका प्राकट्य निरूपित हुवा है. फिरभी मूलरूप और सृष्टरूप के बीच यह एक तारतम्य सर्वथा स्पष्ट है कि देश-काल-वस्तुपरिच्छेदरहित ज्ञानके मूलरूपमें ज्ञेयका प्राकट्य ज्ञानस्वरूपान्तःपातितया ही होता है. अतः वहां स्वाप्निक ज्ञेयोंकी तरह कोई भी ज्ञेय अपनी ज्ञानात्मकता खो नहीं देते हैं. जबकि ज्ञानके चिदंशरूप सृष्टस्वरूपमें स्वयंसे नहीं प्रत्युत स्वसंहत सदंशात्मिका करणरूपा उपाधियोंकी सूक्ष्मावस्थाओंसे उत्तरोत्तर स्थूलावस्थापन्न बहिर्भूत ज्ञेय विषयोंका प्राकट्य बाह्यतया ही निरूपित हुवा है. व्युत्क्रमेण बुद्धिवृत्तिरूप ज्ञान भी स्वतः उत्पन्न होनेके बजाय क्रमशः विषयके साथ समनस्क इन्द्रियोंके सत्संप्रयोगसे इन्द्रियोंमें, उसंके बाद पुनः मनमें, वहांसे बुद्धिमें और उस बुद्धिसे पुनः इन्द्रियानुग्रहके रूपमें प्रकट होता निरूपित हुवा है.

इस वृत्तिरूप ज्ञानके पांच प्रकारोंमेंसे द्वितीय विपर्यासरूप प्रकारके ज्ञानको महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने सुबोधिनीमें[९] 'अन्यख्याति'के रूपमें परिभाषित किया है. वहीं यह भी स्पष्ट किया है कि यह विपर्यासरूपा वृत्ति द्विराशिक ज्ञानरूपा नहीं होती और यह व्यामोहिका मायासे व्यामुग्ध बुद्धिकी राजसतामस अवस्थावश बाह्य वस्तुको अज्ञानविषय और/अथवा अन्यथाज्ञानविषय बनानेके कारण प्रकट होती है.[१०] अर्थात् निरुपाधिक भ्रान्तिमें अज्ञानविषयता और अन्यथाज्ञानविषयता दोनों होती हैं, जबकि, औपाधिक भ्रान्तिमें केवल अन्यथाज्ञानविषयताके कारण भी भ्रान्ति उत्पन्न हो जाती है. स्वापरूप ज्ञानमें, परन्तु, पुनः वृत्तिरूप ज्ञानके भीतर ही ज्ञेयका प्राकट्य होता होनेसे उसे इतर प्रकारोंकी भ्रान्तिसे भिन्न गिना गया है. अर्थाद् अन्यख्यातिके साधारण प्रकारोंमें संनिकृष्ट वस्तु या वस्तुगत गुणधर्म से भिन्न वस्तु या गुणधर्मों के भान और/अथवा निश्चय में न तो ज्ञेयहेतुक ज्ञानप्राकट्य होता है और न विकल्पज्ञानात्मिका वृत्तिसे बहिर्भूत किसी ज्ञेयका कोई ज्ञानहेतुक प्राकट्य होता है. फिरभी

वैसा प्रतिभास होना ही ज्ञानको भ्रान्तितया मान्य करनेको हमें बाधित करता है.

प्रस्थानरत्नाकरके[११] अनुसार निश्चयरूपा वृत्ति अर्थाद् अध्यवसायरूप ज्ञानमें बुद्धि पुरोवस्थित देश-काल-वस्तुमें अतिरोहित गुणधर्मोका विकल्पतया अवगाहन करती होनेसे यथार्थज्ञानरूपा 'प्रमा' कहलाती है. इस प्रमाकारिका वृत्तिमें (क)इन्द्रियार्थसत्सम्प्रयोगवश प्रत्यक्ष ज्ञान होता है. (ख)कभी एक यथार्थज्ञान द्वारा दूसरे यथार्थज्ञानके उत्पन्न होनेपर अर्थात् ज्ञानकरणक ज्ञानके उत्पन्न होनेपर उसे अनुमितिरूप ज्ञान माना जाता है. (ग)सच्चिदानन्द ब्रह्म परमात्मा भगवानूमें धर्म-धर्मिभावापन्न ज्ञानद्वैविध्यकी तरह उसके चिदंशरूप जीवात्मामें भी धर्म-धर्मिभावापन्न ज्ञान रहता ही है. अर्थात् चिदंशमें चैतन्यरूप धर्मतया भी प्रकाशाश्रय और प्रकाश की तरह उभयविध ज्ञान रहता है. यह धर्मभूत ज्ञान, कुसुमगन्धकी तरह स्वाश्रयाधिकदेशवर्तितया, जब मनोरूप अन्तःकरणमें वह्न्ययोगोलकन्यायेन प्रकट होता है तब नामात्मक सारे विकल्प वहां भाण्डागारसंचित निधिके तरह संगृहीत हो जाते हैं. नामके अनाविर्भूत होनेपर बाह्य शब्दों और विषयों के वशात् कोई नाम आविर्भूत हो जाता है और आविर्भूत ही होनेपर बाह्यशब्द-विषयोंद्वारा वे आविर्भूत नाम उद्दीप्त होते हैं. अतएव पदों और पदार्थो के बीच, अर्थात् नाम और रूप के बीच ज्ञानज्ञेयभावरूप, अर्थात् प्रत्यायक-प्रत्याय्यभावरूप सम्बन्धके नित्यसिद्ध होनेके कारण शाब्दबोधरूपा प्रमा भी प्रकट हो पाती है. इस तरहकी शाब्दबोधरूपा प्रमाका भी प्रामाण्य, अन्य प्रमाणोंके प्रामाण्यकी तरह यथायथ बोधाश्रय प्रमातामें न्यूनाधिक सत्त्वप्रवृद्धि या बोधोत्पादक वक्तामें आप्ततातिशय के विचारवश न्यूनाधिक होता है. यों सभी प्रमाणोंका प्रामाण्य भी न्यूनाधिक मानना पड़ता है. अभिमत प्रमाणोंके प्रामाण्य या अप्रामाण्य के स्वतः या परतः होनेके विवादमें वाल्लभ वेदान्त अर्धजरतीयन्यायका अनुसरण कर, कहीं स्वतः तो कहीं परतः मान्य रखता है. अतः किसी प्रमाणका अप्रामाण्यशंकास्पर्शरहित स्वतःप्रामाण्य,

किसी प्रमाणका अप्रामाण्याशंकाक्लिष्ट परतःप्रामाण्य, किसी प्रतिभास या निश्चय का प्रामाण्याशंकाक्लिष्ट परतो अप्रामाण्य और किसीका प्रामाण्याशंकाक्लेशविनिर्मुक्त स्वतो अप्रामाण्य स्वीकारा गया है. वाल्लभ वेदान्त श्रुति-स्मृति-सूत्र-पुराणादि शास्त्रोंके व्याख्यानार्थ प्रवृत्त दर्शन है, नकि तत्त्वोत्प्रेक्षार्थ प्रवृत्त दर्शन; अतः, शास्त्रविरुद्ध प्रत्यक्ष अनुमान या साधक-बाधक तर्कों का प्रामाण्य स्वीकारने वह उद्यत ही नहीं है. अतः इन प्रत्यक्षादि प्रमाणोंका प्रामाण्य, शास्त्राविरुद्ध होनेपर ही, अर्थात् परतो ही अभिमत है.

स्मृतिरूप ज्ञानको प्रमारूप नहीं माना गया है, क्योंकि अर्थजन्य होनेके बजाय वह संस्कारमात्रजन्य होती है. अतः अर्थाभाववश याथार्थ्यके निश्चययार्थ वह सन्देहरहित ज्ञानरूपा नहीं होती. स्वाप तो, निरधिष्ठानक मिथ्या प्रतिभासरूप होनेसे, संशय विपर्यास प्रमा और स्मृति रूपा ज्ञानवृत्तिओंसे पृथक् बुद्धिवृत्तिरूप ही माना गया है. यह वाल्लभ वेदान्ताभिमत ज्ञानमीमांसाका संक्षेपमें स्वरूपनिर्देशन है. इसके बाद पश्चिमी दर्शनकी ज्ञानमीमांसाका संक्षिप्त स्वरूप भी निहार लेना प्रस्तुत प्रकरणमें उपादेय होगा.

(३) पश्चिमी दर्शनमें ज्ञानमीमांसा :

'पश्चिमी दर्शन' पदयुग्मका अभिप्राय विशेषतः यूरोपीय, और वैसे अमरीकी भी, दार्शनिक चिन्तनके अर्थमें लेना चाहिये. इनमें भी द्वितीयविश्वयुद्धोत्तर सर्वथा साम्प्रतिक चिन्तनकी जो अद्यतन धारा हैं, उनका विमर्श यहां अभिलषित नहीं है, क्योंकि उनका भलीभांति अध्ययन ही प्रस्तुत लेखक कर नहीं पाया है.

यूरोपीय ज्ञानमीमांसकीय चिन्तनका विकास सॉल्-बॉडी, आइडिया-थिंग्, माइंड्-मेटर्, गॉड्-वर्ल्ड्, थोट्-एक्स्टेंशन्, सब्जेक्ट्-ऑब्जेक्ट्, कन्सेप्ट्-पर्सेप्ट्, सेंसेशन्-सेंस्डेटा, बॉडीविद्ब्रेन-सेंसरीस्टीम्युलस् रूपी द्वैतोंके

अनेकानेक पड़ावोंपर रुक-रुक कर आगे बढ़ते हुवे अब हार्डवेरचिप्स्-सॉफ्टवेर्प्रॉग्राम्के विकासके बाद आर्टिफिशियल इंटलिजेंसकी तरफ अग्रसर होता चिन्तन है! फिरभी इन झीने विचारसूत्रोंको परस्पर बट कर एक मोटी रस्सी बनानी हो तो, जॉह्न होस्पर्स्के शब्दोंमें, यह कहा जा सकता है कि "**ज्ञानमीमांसा मानवीय ज्ञानके स्रोत, स्वभाव, और जो भी या जितने भी उसके प्रकार सम्भव हों उनकी मीमांसा है**".

अपने 'दार्शनिक विश्लेषणका परिचय' (An Introduction to Philosophical Analysis) नामक ग्रन्थमें जॉह्न होस्पर्स्ने (क)प्रत्यय (Concepts) (ख)तथ्य (Truth) (ग)ज्ञानस्रोत (The Sources of Knowledge) (घ)ज्ञानस्वरूप (What is Knowledge ?) (ङ)विश्लेषणात्मक तथ्य और यौक्तिक सम्भावना (Analytic Truth and Logical Possibility) (च)अनुभूतिपूर्वभा-विधारणा या अनुभवातीतधारणा (और इसी तरह अनुभवोत्तरधारणा) (The A Priori — and A Posteriori —) (छ)तर्कशास्त्रके नियम (Principles of Logic) (ज)अनुभूतिजन्य ज्ञानके नियम, वाद और विवरण (Empirical Knowledge: Law, Theory and Explanation) (झ)व्याप्तिनिश्चय या उपनयात्मक अनुमान की समस्या (The Problem of Induction) (ञ)प्रामाण्यावधारण और शब्दार्थमीमांसा (Testability and Meaning) यों ज्ञानमीमांसामें इन विषयोंका प्रमुखतया संकलन विचार्यविषयके रूपमें किया है.[१२]

इस विषयसंकलनाके अन्तर्गत जैसा कि हमने देखा सर्वप्रथम (क)प्रत्ययको केवल किसी विषयकी मानसी मूर्तिसे पृथक् समझ लेना आवश्यक माना है, क्योंकि, जैसा कि जॉह्न होस्पर्स्का कहना है, मानसी मूर्ति तो जो कुछ हमने देखा-सुना होता है, उसके आधारपर हम घड़ते होते हैं परन्तु प्रत्ययका ऐसा अनुभूतिघटित होना अनिवार्य नहीं होता. पराबैंगनी रंग हम मनुष्योंको अपने नेत्रोंसे दिखलायी नहीं देता,

मधुमक्खीको दिखलायी देता होनेके बावजूद, परन्तु भौतिकीके किन्हीं विद्वानोंके बीच पराबैंगनी रंगके किसी मूर्त द्रव्यकी बात सुन कर उसका प्रत्यय तो हमारे मनमें भी उभर ही जाता है. इस प्रत्ययको प्राचीन यूनानी चिन्तकोंने भी आइडियाके रूपमें निहार कर न केवल ज्ञानमीमांसा परन्तु भ्रान्तिके स्वरूपोंकी भी पर्याप्त विवेचना की ही थी. इस तरह जॉह्न होस्पर्स्के द्वारा चर्चित विषयोंके आधारपर ही भारतीय दर्शनमें प्रयुक्त शब्दावली और मानकों के द्वारा उन विषयोंकी विवेचना भ्रान्तिके बारेमें पश्चिमी चिन्तनके विकासकी रूपरेखाको देखनेमें उपकारक होगी.

अतः प्रत्यय, आइडिया या कन्सेप्ट, हमारे भीतर स्वतःसिद्ध होते हैं या ऐन्द्रियक अनुभवोंके कारण प्रकट होते हैं? मनुष्यको अपने इन प्रत्ययोंका प्रामाण्य अधिक मानना चाहिये अथवा इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षोंका प्रामाण्य अधिक स्वीकारना चाहिये? दोनोंमेंसे कौन निर्भ्रान्तज्ञान प्रदान करता है, क्योंकि इसीके आधारपर अवशिष्टको भ्रान्ति या अपूर्णज्ञानके प्रदायक होनेके रूपमें स्वीकारना पड़ेगा. कौनसे प्रत्ययका किस दूसरे प्रत्ययमें अन्तर्भाव या किससे विरोध होता है, इसे भलीभांति न समझनेपर भी प्रमाके बजाय भ्रान्ति उत्पन्न हो सकती है. प्रत्ययोंमें कुछ रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-शब्दादिसे सम्बन्धित प्रत्यय बाह्येन्द्रियजन्य होते हैं तो कुछ सुख-दुःख-ईर्ष्या-मान-मदादिसे सम्बन्धित प्रत्यय अन्तःकरणजन्य होते हैं. कुछ निरपेक्ष प्रत्यय प्रत्ययान्तरसे अघटित तो अन्य कुछ सापेक्ष प्रत्यय प्रत्ययान्तरसे घटित होते हैं. प्रत्ययान्तरघटित प्रत्ययोंमें सम्बन्धोंके प्रत्यय, सम्बन्धिओंके प्रत्यय होते हैं. अनुभवातीत विषयोंके प्रत्यय, उदाहरणतया, पारमाण्विकी संरचना, सुदूर नक्षत्र-तारागणोंका संस्थान, परमेश्वर, पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक आदिके प्रत्यय हमारे भीतर अनेकविध बोधोंके घटक होते हैं. कुछ अनुभवविरुद्ध प्रत्यय 'वन्ध्यापुत्र' 'शशशृंग' जैसे भी विकल्पवृत्तिजन्य बोधके रूपमें सोचे जा सकते हैं. वर्तुल-चतुष्कोण जैसे स्वतोव्याहत अथवा 'राहोः शिरः' जैसे विकल्पवृत्तिगोचर प्रत्यय

भी सोचे जा सकते हैं.

[(ख)]इन अनेकविध प्रत्ययोंकी यथार्थता या अयथार्थता का निर्धारण कैसे करना? प्रत्ययोंकी यथार्थताके निर्धारणार्थ विषयसे अविसंवाद, प्रत्ययोंमें परस्पर अविसंवाद, प्रत्ययजन्यप्रवृत्ति और उससे मिलते फलका परस्पर अविसंवाद आदि निकष स्वीकारे गये हैं. इन निकषोंको देखनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि यथार्थताके अन्यतम या सभी निकषोंपर खरे न उतरनेवाले प्रत्ययोंको प्रमाप्रत्यय माननेके बजाय भ्रान्तिप्रत्ययतया स्वीकारना आवश्यक होगा ही.

[(ग)]प्रत्ययोत्पत्तिके स्रोततया १.इन्द्रियजन्य साक्षाद् ज्ञान, २.तर्क, अर्थाद् व्याप्य प्रत्ययके आधारपर व्यापक प्रत्ययका निगमनानुमानिक प्रत्यय, दो प्रत्यययोंके बीच व्याप्य-व्यापकभावका उपनयानुमानिक प्रत्यय, ३.आप्तोपदेशजन्य प्रत्यय, ४.अन्तःस्फुरणाजन्य प्रत्यय और ५.श्रद्धाजन्य प्रत्ययोंके प्रभेद होते हैं. इन सभीके प्राकट्य और प्रामाण्य का विचार करना भी पश्चिमी ज्ञानमीमांसाका प्रमुख विचार्यविषय रहा है. अतः इस पहलुमें भी प्रमा और भ्रान्ति उभयविध ज्ञानोंका वहां आवश्यकतया विवेचन हुवा ही है.

[(घ)]ज्ञानके स्वरूपके विचारमें निःसन्देह ज्ञान और ससन्देह ज्ञान, सोपपत्तिक सन्देहसंवलित ज्ञान और निरुपपत्तिक सन्देहरहित ज्ञान आदिके प्रभेदोंकी भी पर्याप्त मीमांसा पश्चिमी जगत्में हुयी है. हम देख सकते हैं कि इस पृथक्करणका भी प्रमा और भ्रान्ति रूप ज्ञानके उभयविध प्रकारोंसे गहरा सम्बन्ध रहता ही है.

[(ङ)]तथ्यज्ञानमें विषयीभूत विषयता और प्रकारता के सम्बन्ध, उसके बोधक विधानमें प्रकट होते उद्देश्यता और विधेयता के सम्बन्ध; अथवा, अनुमितिमें पक्षता और साध्यता के सम्बन्धके भी दो प्रभेद सम्भव

हैं : विश्लेषणात्मक और संश्लेषणात्मक. विश्लेषणात्मक यथा ''४ = २+२'' अथवा ''भाई या तो अग्रज होता है या अनुज'' ऐसे बोधोंमें विषय, उद्देश्य या पक्ष का जो स्वरूप होता है उसके साकल्येन बोधमें ही प्रकार, विधेय या साध्य का भी बोध नियततया हो ही जाता है. अतः ऐसा बोध विश्लेषणात्मक माना जाता है. इसी तरह संश्लेषणात्मक ''हिमका वर्ण श्वेत होता है'' या ''कुछ अश्व कृष्णवर्णी होते हैं'' जैसे बोधोंमें विषय, उद्देश्य या पक्ष के बोधमें प्रकार, विधेय या साध्य का बोध नियततया नहीं हो पाता अतः ऐसे बोधको संश्लेषणात्मक बोध माना जाता है. संश्लेषणात्मक बोधमें विषयता-प्रकारता उद्देश्यता-विधेयता अथवा पक्षता-साध्यता के यथार्थ होनेकी पुनः तीन सम्भावनाएं प्रतिपादित हुयी हैं : तर्कदृष्ट्या सम्भव या असम्भव, साक्षाद् अनुभूतिकी दृष्ट्या सम्भव या असम्भव; अथवा व्यवहारदृष्ट्या सम्भव या असम्भव. इनका यथोचित विवेक करने या न करनेपर, बोधके प्रमा या भ्रान्ति रूपमें प्रकट होनेकी सम्भावना पूर्णतया निर्भर रहती है.

(च)अनुभूतिपूर्वभाविधारणा या अनुभवातीतधारणा और इसी तरह अनुभवोत्तरधारणा (The A Priori and A Posteriori) धारणाओंके इस ऐसे प्रभेदके भलीभांति विवेक रखने या न रखने के कारण हमारा बोध भी प्रमा या भ्रान्ति के रूपमें अनियततया प्रकट हो सकता है. अनुभवपूर्वभाविधारणाओंमें प्रकट होता सत्य नियततया सत्य होता है, जबकि अनुभवोत्तरधारणाओंमें प्रकट होता सत्य नियत सत्य नहीं माना गया है. इन्हें पूर्वनिरूपित विश्लेषणात्मक और संश्लेषणात्मक प्रत्ययोंसे द्विगुणित करनेपर चार प्रकार प्रकट होते हैं : १.अनुभवपूर्वभावि-विश्लेषणात्मक धारणा २.अनुभवपूर्वभावि-संश्लेषणात्मक धारणा ३.अनुभवोत्तर-विश्लेषणात्मक धारणा और ४.अनुभवोत्तर-संश्लेषणात्मक धारणा. इनमें कैसी धारणा सम्भव और कैसी सम्भव नहीं इसका विवेचन भलीभांति होने या न होने पर भी किसी बोधका प्रमा या भ्रान्ति होना निर्भर होता है.

(छ)तर्कशास्त्रके आधारभूत नियम तीन तरहके पश्चिमी चिन्तनमें स्वीकारे गये हैं : १.अभेदनियम उदाहरणतया "घटो घटः", २.अव्याघातनियम उदाहरणतया "घटरूपता और अघटरूपता का एकत्र धर्मीमें सम्भव न होना, ३.मध्यभावासम्भवतानियम उदाहरणतया "प्रत्येक वस्तु या तो घटरूप होती है या अघटरूप". इन पूर्वकल्पित तीन नियमोंके आधारपर परवर्ती चिन्तनमें सात नियम घड़ लिये गये : Law of Independence निर्व्याप्तिकतानियम, उदा.,"घटः श्वेतः", २.Law of Equivalence समव्याप्तिकतानियम, उदा.,"अभिधेयः प्रमेयः", ३.Law of Super implication प्रसाधकतानियम, उदा.,"अश्वः पशुः", ४.Law of Sub implication उपसाधकतानियम, उदा.,"पशुः अश्वः", ५.Law of of Sub contrarity उपव्याघात/परस्पराभावव्यापकताका नियम, उदा., "कश्चन पशुः अश्वः"-"कश्चन पशुः न अश्वः", ६.Law of Contrarity परस्पराभावव्याप्यतानियम, उदा.," 'इह घटोस्तिः'-'इह घटो नास्ति' "/" 'यत्र धूमः तत्र वह्निः'-'यत्र धूमः तत्र वह्न्यभावः' ", ७.Law of Contradiction परस्पराभावरूपतानियम, उदा.," 'घटो' — 'न घटः' ".[१३]

(ज)नियम, वाद और विवरण के विचारके अन्तर्गत यह कहा जाता है कि अनुभूतिजन्य ज्ञानके नियम सिद्धार्थबोधक वचनोंमें प्रयुक्त होते हैं नकि साध्यार्थबोधक वचनोंमें. क्योंकि ये बाह्य जगत्के नियत व्यवहारके निरीक्षणपर अवलम्बित होनेवाले "एतत्सत्त्वे तत्सत्त्वम्" रूप व्याप्तिघटित नियम होते हैं. नियम और वाद के बीच यही अन्तर होता है कि नियम असकृत् निरीक्षणोंद्वारा अधिगत होते हैं तथा वाद निरीक्षित तथ्यके व्याख्यानार्थ सोचे गये नियम होते हैं, ऐसे कि जिनका निरीक्षित होना आवश्यक नहीं होता. वादका प्रामाण्य इस बातपर अवलम्बित होता है कि वह कितने दृष्टादृष्ट तथ्योंके सुसंगत विवरणप्रदानार्थ हमें सक्षम बनाता है.

(झ)दो वस्तु या प्रत्ययों के बीच व्याप्तिनियमको निर्धारित करनेमें

समस्या यही खड़ी होती है कि एक या एकाधिक उदाहरणोंमें साहचर्यके दर्शनके आधारपर व्याप्तिनियम कैसे समझमें आता है और उसका प्रामाण्य कैसे निर्धारित करना ?

(ज)किसी भी नियम, वाद अथवा विवरण का प्रामाण्य उसके उपलब्ध यावद् उदाहरणोंमें उन नियम, वाद या विवरण के उपपन्न या संगत होनेपर सिद्ध होता है.

ज्ञानमीमांसाका यह स्वरूप यूनानी चिन्तनसे आधुनिक चिन्तन तकके सुदीर्घ कालमें उत्तरोत्तर विकसित हुवा है, सहसा नहीं. फिरभी इन ज्ञानमीमांसाके सामान्य विषयोंके स्वरूपसे थोड़ा-बहोत परिचित हुवे बिना भ्रान्तिके बारेमें विविध नियमों, वादों और विवरणों से भलीभांति परिचित हुवा नहीं जा सकता. अतः इसके विहंगावलोकनके बाद सुखेन यूरोपीय दर्शनेतिहासमें भ्रान्तिकी विविध व्याख्याओंके विकासका वाल्लभ वेदान्ताभिमत व्याख्याके साथ तुलनात्मक विमर्शार्थ अग्रसर हुवा जा सकता है.

(४)**<u>प्राचीन यूनानी चिन्तन</u> :**

१.थेल्स आदि चिन्तकत्रयी : यूनानी दार्शनिक चिन्तनका पिता **थेल्स** (ई.पू.६२४-५५४)को माना जाता है. थेल्ससे प्रारम्भ कर प्लातो तकके प्रायः सभी दार्शनिकोंके चिन्तनकी तरह आगे होनेवाले चिन्तकोंके भी मतोंका निरूपण प्रमुखतया *एस्.ई.फ्रॉस्ट्* द्वारा लिखित 'द बेज़िक् टीचिंग्स् ऑफ् द ग्रेट् फिलोसोफर्स्' ग्रन्थके आधारपर यहां प्रस्तुत किये जा रहे हैं. वैसे आवश्यकताके अनुसार अन्य ग्रन्थोंको भी आधार बनाना तो पड़ेगा. अस्तु. यह यूनानके माईलेती सम्प्रदायके चिन्तकोंमें आद्य दार्शनिक होनेके रूपमें विख्यात है. थेल्स प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्ति जलसे मानता था.[१४]

वैसे इस बातका अब कोई उल्लेख तो उपलब्ध नहीं होता परन्तु अपने दार्शनिक प्रतिपादनमें सर्वोपादानतया जलको स्वीकारनेके कारण तथा वैसे जलत्वके सर्वत्र अनुभूत न होनेकी उपपत्ति थेल्सको या तो रामानुज-वाल्लभाभिमत अख्याति या माध्वाभिमत असदन्यथाख्याति अथवा वाल्लभाभिमत अन्यख्याति जैसे किसी एक वादके आधारपर ही देनी पड़ती होंगी. यहां अवधेय हो जाता है कि सर्वकारणतया जलतत्त्वके एकत्वका अख्यान और जलेतर अनेकानेक तत्त्वोंमें अजलरूपताका ख्यान या तो उसे अन्यथाख्यान मानना पड़ता होगा अथवा स्वयं जलमें प्रकट विविध रूपोंके पारमार्थिक होनेके आशयवश उसे वाल्लभ वेदान्तकी ही तरह एक जलरूप कारणमें प्रकट अन्यके ख्यानरूप अन्यख्यातिकी उपपत्ति ही देनी पड़ती होगी. प्रत्यक्षगोचरीभूत अनेक जलकार्यभूत रूपोंमें एकमात्र स्वोपादानभूत जलके तादात्म्य या अद्वैत के अख्यानवश सर्वकार्यानुगत द्वैतके प्रतिभासको तब आत्मख्याति असत्ख्याति या सदसदनिर्वचनीयख्याति के रूपमें निहारनेके वैचारिक मोड़ तक यूनानी चिन्तनयात्रा पंहुच ही नहीं पायी थी.

थेल्सके बाद इसी सम्प्रदायमें दूसरा दार्शनिक **एनेक्सिमेंदर** (ई.पू.६१२-५४५) हुवा. उसके चिन्तनमें तो वाल्लभ वेदान्तको अभिमत कई प्रमुख बातें अतीव स्फुट रूपमें उभर कर सामने आती हैं. यथा सभी वस्तुओंका किसी एक मूल तत्त्वमेंसे प्रादुर्भाव होना और उस तत्त्वका स्वरूप ऐसा होना चाहिये कि जो जलकी तरह अनुभूयमान पारस्परिक वस्तुपरिच्छेदसे ग्रस्त न हो. एनेक्सिमेंदर उस तत्त्वको अनन्त शाश्वत और अपरिच्छिन्न या सर्वव्यापी भी स्वीकारता था, वाल्लभ ब्रह्मके जैसा. वाल्लभ वेदान्तकी ही तरह हमारे अनुभूयमान ब्रह्माण्डके अलावा अन्यभी अनेकानेक अननुभूयमान ब्रह्माण्डोंमें वह उसे व्याप्त मानता था. उस परम पदार्थसे ही अन्य सारे पदार्थोंकी परिणति उसे मान्य थी. उसके अनुसार पृथ्वी जल वायु अथवा तेज आदिमेंसे तेज यदि मूल पदार्थ होता तो तेजके कारण सब कुछ जल कर

राख बन जाना जाहिये था. वायु होता तो सब कुछ वायुसदृश और जल होता सब कुछ जलकी तरह पिघला हुवा और पृथ्वी होती तो सब कुछ उसकी तरह ठोस होना चाहिये था. अतः मूल पदार्थको वह इन सभी विरुद्ध रूपोंसे अतीत परन्तु इन सभी रूपोंका प्राकट्यकारी विरुद्धधर्माश्रय मानता था. एतावता यह सहज अनुमान लगाया जा सकता है कि भ्रान्तिकी व्याख्यामें उसे भी या तो वाल्लभमताभिमत अख्याति या अन्यख्याति का ही सहारा लेना पड़ता होगा.[१५]

एनेक्सिमेंदरके बाद इस सम्प्रदायका अन्तिम दार्शनिक **एनेक्सिमॅनिज़** (ई.-पू.६२४-५४५) आया. उसने विशेष कुछ प्रतिपादन करनेके बजाय पुनः वायुसे ही सब कुछ उत्पन्न होनेके वादपर भार दिया. वायुके विभिन्न अनुपातोंमें होते घनीभावके आधारपर वह सारे पदार्थोंके रूप-गुण-धर्मोंके भेदोंकी व्याख्या करना चाहता था.[१६]

जहां तक भ्रान्तिकी क्या व्याख्या वह प्रस्तुत करता होगा ऐसी जिज्ञासाका प्रश्न है तो इस बारेमें पूर्वोक्त दार्शनिकोंसे उसकी व्याख्या भिन्न होगी ऐसा सोच पानेका कोई सुराग तो मिलता नहीं है.

२.पाइथेगोरिक सम्प्रदाय : पूर्वोक्त चिन्तकत्रयी जैसे जगत्के मूल तत्त्वके अन्वेषणमें प्रवृत्त हुयी वैसे ही **पाइथेगोरस** (ई.पू.५७०-४९५) और उसके अनुगामी जागतिक पदार्थोंके वैविध्य और उनके बीच परस्पर सम्बन्धोंके अन्वेषणमें अधिक रुचि रखनेवाले चिन्तक हुवे. इस विषयमें उन्हें यह विचार कोंधा कि जैसे किसी वीणामें उसके तारकी लंबाई और कसाव के भेदके कारण एक ही तार अनेक स्वरश्रुति प्रकट करता है, ऐसे जगत्की समग्र विविधता किसी एक ही तत्त्वकी विभिन्न संख्याओंमें संयोजनाके वश प्रकट होती होनी चाहिये. अतः इन्होंने संख्याको ही जगत्के मूलतत्त्वतया मान्य किया. सृष्टिमें अनुभूयमान निखिल परिवर्तनमें संख्याओंकी विभिन्नता ही कारण है.[१७]

यों परिवर्तनकी दिशामें चिन्तनके अग्रसर होनेपर **हेरक्लाइतेस्** (ई.पू.५००-४७५)को लगा कि प्रतिक्षण परिवर्तित होनेवाली अग्निज्वाला इसका प्रमाण है कि जगत्का मूल उपादान कारण तत्त्व अग्नि या तैजस पदार्थ है. अतः परिवर्तनशीलता तो तथ्य है और अतएव जगत्मे स्थिरताकी प्रतीति भ्रान्ति है. हेरक्लाइतेस् इन्द्रियजन्य ज्ञानके बजाय तर्कको अधिक संदेहरहित ज्ञानका हेतु मानता था[१८] अतः स्पष्ट होता है कि यहां आ कर इन्द्रियग्राह्य परिवर्तनको प्रत्यक्ष प्रमाके विषयतया, स्थिरताके प्रतिभासको भ्रान्तिके विषयतया और जगत्के मूलमें किसी अपरिवर्तनशील पदार्थका प्रत्यय एक भ्रमपूर्ण परोक्ष प्रत्ययतया स्वीकार लिया गया होगा ही. हेरक्लाइतेस्की प्रसिद्ध उक्ति **"कोई भी व्यक्ति एक ही नदीमें दो बार पैर नहीं डाल सकता, क्योंकि एक बार डाल कर निकालनेके बाद दूसरी बार पुनः पैर डालते समय तक वही जलराशि वहां स्थिर नहीं रहती प्रवाहनैरन्तर्यवशात्"**. अतः अपरिवर्तनशीलता या स्थिरता को अब भ्रान्तियुक्त प्रतिभास या अध्यवसाय अथवा दोनों ही माना जाने लगा था.[१९]

यूनानी चिन्तनयात्राके यहां इस मोड़पर पहुंचनेपर, सर्वांशमें न्यायप्रक्रियाभिमत न सही फिरभी, कुछ न कुछ माध्वाभिमत अन्यथाख्यातिवादको या असत्ख्यातिवादको अवकाश मिलता सोचा ही जा सकता है.

३.एलियाइ सम्प्रदायकी चिन्तकत्रयी : इस सम्प्रदायके दार्शनिकोंमें **ज़ेनॉफेनस्** (ई.पू.५७०-४७५)के अनुसार जगत् किसी ठोस अपरिणामी एवं अविचल द्रव्यसे निर्मित हुवा है. इसके अंशोंमें तो परिवर्तन सम्भव हो सकता है परन्तु अंशीमें वह सम्भव नहीं. इस अपरिणामी कूटस्थ द्रव्यको शांकर वेदान्ताभिमत निर्विशेषके समान मान लेनेकी धांधल नहीं करनी चाहिये. क्योंकि न केवल परमेश्वरके पुरुषोत्तमाकृति होनेके बारेमें प्रसिद्ध उपहास कि **"बैल, घोड़े या सिंह आदि यदि मानवसदृश**

मूर्तिनिर्माणक्षम हाथोंवाले होते तो उनके द्वारा निर्मित परमेश्वरमूर्ति वृषभोत्तम अश्वोत्तम या सिंहोत्तम जैसी ही होती!'' प्रत्युत समग्र पौराणिक एवं आध्यात्मिक प्रत्ययोंको ज़ेनॉफेनस् कल्पनाविलास ही मानते थे.[२०]

पार्मेनाइदिस् (ई.पू.५१५-४४५)का विचार ऐसा था कि कोई यदि परिवर्तनको तथ्यतया मान्य करता है तो उसे असत्से सत्की उत्पत्ति भी स्वीकारनी पड़ेगी. अतः नेत्रोंसे अनुभूयमान परिवर्तन मिथ्या प्रतिभासके अलावा कुछ नहीं होते.[२१]

ज़ेनो (ई.पू.४५०)ने एतदर्थ ऐसी युक्तियां और अधिक भी दी कि गतिप्रत्यक्ष ही युक्तिबाधित सिद्ध हो जाये. यथा प्रत्येक वस्तु उतने ही देशमें अवस्थित होती है कि जितनी वह स्वयं हो. किसी वस्तुके गतिशील होनेका अर्थ होता है स्वाधिकरणाधिकदेशवर्तिता जो युक्तिसंगत नहीं. अतः गतिप्रतिभास एक भ्रान्ति ही है.[२२]

स्पष्ट है कि वाल्लभ वेदान्तको अभिमत मूल उपादान कारणके सुवर्णकुण्डलन्यायेन अविकृत परिणामी होनेकी धारणाके साथ ज़ेनॉफेनस् कितना सहमत होगा कह पाना मुश्किल है. फिरभी अंशीको सर्वांशमें अपरिणामी माननेके साथ-साथ अंशोंमें परिणामशीलताको सम्भव मानना किसी तरहके विरुद्धधर्माश्रयताकी स्वीकृतिकी गवाही तो देता ही है. अतः परिवर्तनके प्रतिभासको अन्यख्यातिरूप भ्रान्ति माननेके बजाय अंशीकी अपरिवर्तनशीलताकी अख्याति मानना उसके मतमें अधिक सम्भव उपपत्ति लगती है. रही बात आधिदैविक प्रत्यय यथा पुरुषोत्तमाकार-परमेश्वरके उपहासकी तो वाल्लभ वेदान्तको इसमें विचलित होने जैसा कुछ भी नहीं लग सकता है. क्योंकि मीन-कच्छप-वाराह आदि अनेक अवतारोंमें भगवान्की पुरुषेतराकारता भी वाल्लभ वेदान्तको स्वीकार्य है ही. इतना ही नहीं प्रत्युत **''यद्यद्धिया त उरुगाय विभावयन्ति तत्तद् वपुः प्रणयसे सदनुग्रहाय''**[२३] वचनके आधारपर मानवीय भक्तिभावोंके

अनुरूप वास्तविक स्वरूपधारण कर पानेकी परमेश्वरकी सामर्थ्यके सिद्धान्तके आधारपर भी परमेश्वरके आधिदैविकाकारके प्रत्ययोंको मिथ्या मोहकल्पित या मायाकल्पित ही मानना वाल्लभ वेदान्तको आवश्यक नहीं लगता. सृष्टिमें प्रकट सारेके सारे आधिभौतिक नाम-रूप-कर्म सच्चिदानन्द ब्रह्मके द्वारा जब विधृत हैं तो आधिदैविक नाम-रूप-कर्मोंके विधारणमें उसे अधिक कौन सा भार पड़ सकता है? अतः इस तरहके प्रत्ययोंको अन्यख्यातिरूप नहीं माना जा सकता. पार्मेनाइदिस्को जो असत्से सत्की उत्पत्ति अनुपपन्न लगती थी वह तो वाल्लभ वेदान्तको भी अभीष्ट है. प्रत्येक परिवर्तन, परन्तु, असत्कार्यवाद या असत्कारणवाद के बिना स्वीकार्य नहीं हो पाता ऐसा वाल्लभ वेदान्तको मान्य नहीं, अविकृतपरिणामवाद और आविर्भाव-तिरोभाववाद की प्रक्रियाके अंगीकारवश. अतः परिवर्तनके प्रत्ययके मिथ्या प्रतिभास होनेकी धारणा वाल्लभ वेदान्तको स्वीकार्य नहीं. जहां तक गतिप्रतिभासको युक्तिविरुद्ध होनेके कारण मिथ्या माननेकी बात है, वहां वाल्लभ वेदान्त यह कहना चाहेगा कि स्वयं यह युक्ति ही प्रत्यक्षविरुद्ध होनेसे बाधित है. अतः तज्जन्य स्थैर्यप्रत्यय भी एक परोक्ष भ्रमपूर्ण प्रत्यय है. एतावता गतिप्रतिभासको अन्यख्यातिके उदाहरणतया माना नहीं जा सकता. देश-काल-वस्तुदृष्ट्या अपरिच्छिन्न अंशीमें स्वभावसिद्ध आविर्भाव-तिरोभावशक्तिद्वारा निज अंशोंमें त्रिविध द्विविध या अन्यतम प्रकारका परिच्छेद प्रकट हो सकता है.

४.परमाणुवादी चिन्तकचतुष्टयी : यूरोपीय चिन्तनमें परमाणुवादके प्रवर्तक **एम्पिदक्लिज़्** (ई.पू.४९५-४३५), **एनेक्साइगरस्** (ई.पू.५००-४२८), **लिजुकीपस्** (ई.पू.४५०-४२०) और **दिमॉक्रितेस्** (ई.पू.४६०-३७१) बहोत उल्लेखनीय नाम हैं.

पूर्ववर्णित एलियाइ चिन्तकोंके मतमें मौलिक तत्त्व अपरिवर्तनशील था. इसके विपरीत हेरक्लाइतेस्के मतमें नित्य परिवर्तनशीलता मान्य थी. इन दोनों परस्पर विरुद्ध धारणाओंको समन्वित करनेको सृष्टरूपोंके

परिवर्तनशील होनेकी धारणाके आधारपर **एम्पिदक्लिज़्**ने सर्वप्रथम पृथ्वी जल तेज और वायु के अपरिवर्तनशील परमाणुओंसे परिवर्तनशील संघातकी उत्पत्तिकी मान्यता प्रस्तुत की. यों समग्र जगत्की विविधताके प्राकट्यका हेतु खोजना चाहा. उसके अनुसार वस्तुकी विपरिणति स्वसंघातघटक परमाणुओंके विभाजनवश होती है और नयी वस्तुकी उत्पत्ति उन्हीं परमाणुओंके नये सिरेसे संघातघटनद्वारा होती है. इस संयोग-विभागके हेतुतया वह परमाणुओंमें राग-द्वेषात्मिका शक्तियां स्वीकारता था. जलपरमाणुओंके चक्षुसंयोगवश जलप्रत्यक्ष होता है. इसी तरह विश्वप्रत्यक्ष भी विश्वघटक परमाणुओंके साथ इन्द्रियसंयोगवश सम्भव हो पाता है.[२४]

एनक्साइगरस्, परन्तु, भूतचतुष्टयीके वर्गोंमें ही परमाणुओंके प्रकारोंको सीमित माननेके बजाय असंख्य द्रव्योंके असंख्य प्रकारके परमाणुओंको स्वीकारनेकी बात करता है. इनके परस्पर संयुक्त और विभक्त होनेके हेतुतया भी स्वयं उनमें रही राग-द्वेषात्मिका शक्तिओंके बजाय ब्रह्माण्डका स्वयंका परिभ्रमणशील होना कारणतया स्वीकारता था.

इससे भी आगे बढ़ कर परिभ्रमणशील समष्टिब्रह्माण्डकी गतिसे व्यष्टि पदार्थोके गतिशील होनेकी कल्पना करनेके बजाय स्वयंकी स्वाभाविकी आन्तरिक गतिसे परमाणुओंको गतिशील मान कर **लिजुकीपस्** और **दिमॉक्रितेस्** ने यान्त्रिक परमाणुवाद और आरम्भवाद के भवनको उस समय ही पूर्णता प्रदान कर देनेका उपक्रम किया था. पाइथेगरस्के संख्याके मूलतत्त्व होनेकी धारणाके साथ भी संगति बैठाते हुवे इन्होंने परमाणुओंकी संख्याके प्रभेदवश इनके कार्यभूत संघातोंके रूपभेदको भी यथार्थतया मान्य किया था.[२५] साथ ही साथ दिमॉक्रितस् इन्द्रियजन्य ज्ञानको अस्पष्ट और तर्कजन्य ज्ञानका प्रामाण्य अधिक स्वीकारता था.[२६]

इन्हें बहुधा यूरोपके नैयायिक-वैशेषिक माना जाता है परन्तु

इनके परमाणु संयुक्त होनेके लिये निमित्त कारण या कर्ता की अपेक्षा नहीं रखते. अतएव स्वनिष्ठ स्वाभाविक गतिशीलताके कारण संयुक्त और वियुक्त होते इनके परमाणु श्रमणपरम्परागत जैनोंके पुद्गल या आधुनिक विज्ञानके परमाणुओं के अधिक करीब हैं बजाय कि ब्राह्मणपरम्परामें अभ्युपगत परमाणुओंके. फिरभी असत्ख्याति आत्मख्याति सदसदनिर्वचनीय-ख्यातिके बजाय इन यूरोपीय परमाणुवादिओंको विपरीतख्याति या माध्वाभिमत अन्यथाख्याति अधिक अनुकूल लगती होगी, ऐसा सोचनेमें कोई आपत्ति नहीं. वैसे प्रत्येक भ्रान्तिके उदाहरणमें, एक तो, अधिष्ठानके वास्तविक स्वरूपका अज्ञान या अप्रतिभास; और दूसरे, अधिष्ठान या आरोप्यमाण विषयमेंसे किसी एकका अन्यथाप्रतिभास या अन्यथाध्यवसाय हेतु बनते हैं. वाल्लभ वेदान्तको भी इतना तो मान्य ही होनेसे, साथ ही साथ अन्यथात्वके अन्यत्वसापेक्ष होनेके कारण भी, यदि कोई आरम्भवादी (अर्थाद् असत्कार्यवादी-असत्कारणवादी) अख्यातिवादपूर्वक अन्यख्यातिवादके रूपमें भ्रमज्ञानको स्वीकारना चाहता हो तो कोई बड़ा विरोधाभास खड़ा नहीं हो जाता. न्यायाभिमत अन्यथाख्यातिके भी प्रकारमें, असत्ख्यातिवादकी स्वीकृतिसे केवल बचनेके लिये अधिष्ठानके सदृश आरोप्यके स्मरणवशात् स्वयं अधिष्ठानका अन्यथाज्ञान माननेके बजाय, अन्यदेशावस्थित आरोप्यका, स्मरणरूपा ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिद्वारा, इन्द्रियसंयोग मान्य कर एतद्देशावस्थिततया अन्यथाभान मान लिया गया. यह अतीव क्लिष्टकल्पना नैयायिकोंको करनी पड़ी है. क्योंकि अन्यथा अधिष्ठानका स्वसदृश आरोप्यविषयत्वेन अन्यथाप्रतिभास सुखेन ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिद्वारा भी उपपन्न हो ही सकता था. **"तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानं भ्रमः"** [२७] परिभाषाके अनुसार भ्रम "रजतत्वाभावति रजतत्वप्रकारक" ज्ञान है अथवा "पुरोवर्तित्वाभाववति रजते पुरोवर्तित्वप्रकारक" ज्ञान है, यह स्पष्ट नहीं हो पाता है. अतः आवश्यक नहीं लगता कि इतनी ही क्लिष्टकल्पना यूनानिओंको भी करनी ही पड़ी हो!

५.सोक्रेतिज़् प्लातो और अरिस्तोतल् : दार्शनिक चिन्तन और

चर्चा में द्रव्योपार्जनार्थ किसी भी मतकी श्रद्धाहीन बौद्धिक वक़ालत करनेवाले सोफिस्टोंके वैतण्डिक कोलाहलसे गूँजते यूनानमें दार्शनिक चिन्तनके प्रति श्रद्धा जगानेवाला कोई महामानव यदि जनमा तो उसे भारतीय केनोपनिषद्के ''**यस्यामतं तस्य मतं, मतं यस्य न वेद स, अविज्ञातं विजानतां, विज्ञातम् अविजानतां, प्रतिबोधविदितं मतम् अमृतत्वं हि विन्दते, आत्मना विन्दते वीर्यं, विद्यया विन्दते अमृतम्**'' [२८] मन्त्रके भाष्यके जैसा जीवन जीनेवाले **सोक्रेतिस्** (ई.पू.४६९-३९९)के रूपमें पहचाना जा सकता है!

इसी तरह श्रीमद्भागवतोपदिष्ट आदर्श कि मृत्युको एक दीर्घकालीन निद्राकी तरह सहज भी स्वीकारा जा सकता है, इसका भी सोक्रेतिस् एक प्रमुख अन्यतम उदाहरण है. वह उपदेश या उत्तर नहीं देता था परन्तु जिज्ञासा और पर्यनुयोग ऐसे कर देता था कि शनैः-शनैः उसके मनमें रही बात दूसरा कब बोलने लग जाता, यह स्वयं बोलनेवालेको भी पता ही नहीं चलने देता था. डब्ल्यु.टी.स्टेस् अपने 'यूनानी दर्शनका आलोचनात्मक इतिहास' नामक ग्रन्थमें सोक्रेतिज़्के बारेमें एक मननीय विधान करते हैं ''**वह अपने अज्ञानशस्त्रका (जिज्ञासा और पर्यनुयोगों द्वारा) पण्डितम्मन्योंके मिथ्याज्ञानके विरुद्ध उल्लेखनीय प्रयोग करना भलीभांति जानता था**'.'[२९] वस्तुतः सोक्रेतिज़्को उपदेश देनेकी आवश्यकता ही नहीं पड़ती थी. वह अपने प्रश्नों और पर्यनुयोगों द्वारा ही तथाकथित पण्डितोंमें भरी हुयी बद्धमूल खोखली भ्रान्तिओंको क्षतविक्षत कर देनेकी असाधारण क्षमता रखता था. फलरूपेण अन्तमें निर्मूल आरोप लगा कर मृत्युदण्डतया उसे विषपान कराया गया. मृत्युकी घड़ियोंमें भी उसने न तो अपनी जिज्ञासुता खोयी और न शम-दमोपेत मानसिक स्वस्थता. अर्थात् जीवनकी तरह मरणके अवसरपर भी उसने राग-द्वेषोंके क्षुद्र आवेगोंको कभी अपने मनके ऊपर प्रबल नहीं होने दिया. वह श्रीमद्भागवतोपदिष्ट ''**स्वस्थः शेते मृत्युः अस्माद् अपेति**''[३०] आदर्शके अनुरूप विषपान करके पूर्ण मानसिक स्वस्थताके साथ शान्तिपूर्वक

सो गया! यह सोच कर कि या तो मृत्यु शाश्वत कष्टरहित निद्रा है; अथवा, शरीरोत्तर जीवनके सम्भव होनेपर, जिज्ञासा-पर्यनुयोगोंको अपराध न माननेवाले देवताओंका सालोक्य! उस समयके दर्शनव्याख्यानका व्यवसाय करनेवाले सोफिस्टोंके चिन्तनके साथ सोक्रेतिज़्के चिन्तनकी तुलना करते हुवे स्टेस् कहते हैं कि **"सोफिस्टोंने ज्ञानको उस सीमा तक प्रत्यक्षनिर्भर बना दिया कि ज्ञानके वस्तुसम्बन्धी याथार्थ्यके सारे निकष ही ध्वस्त हो गये थे. यह तो सोक्रेतिज़् था कि जिसने पुनः ज्ञानको तर्कनिर्भर बना कर सत्यको आपेक्षिक सत्य होनेक बजाय वास्तविक सत्यके पदपर आरूढ़ करवाया'.'**[३१] इन्द्रियानुभूति सभीकी अपनी निजी होती है, जिसमें दूसरे किसीको सहभागी बनाया नहीं जा सकता. अपने मनमें प्रकट हुवे प्रत्ययको, किन्तु, परिभाषाद्वारा या उद्देश्यविधेयभावात्मक वचनों द्वारा प्रकट कर उसमें दूसरेको भी सहभागी या सहचिन्तक बनाया जा सकता है. अतः ज्ञानका वह प्रकार जो सभीके बीच सामान्य न हो उसके आधारपर कुछ भी निर्णय नहीं लिया जा सकता है. स्टेस् कहते हैं कि सोफिस्टोंकी धारणा थी कि कोई भी प्रमेय व्यक्तिकी केवल निजी प्रमासे गम्य ही प्रमेय होता है. सोक्रेतिज़्ने इसे सुधारना चाहा और कहा कि व्यक्तिकी निजी प्रमाद्वारा गम्य होनेकी बात तो सही है परन्तु साथ ही साथ यह भी नही भूलना चाहिये कि व्यक्तिके प्रमाता होनेके स्वरूपमें ही उसकी निजी प्रमाओंके प्रमेयोंको प्रमेयतया मान्य करने चाहिंये. किसी व्यक्तिका प्रमाता होना उसका ऐसा स्वरूप है जो इतरप्रमाताओंसे साधारण होता है, इन्द्रियानुभव साधारण हो या न हो.[३२] एस्. ई फ्रॉस्टके अनुसार प्रमात्मक ज्ञानकी उपलब्धिके लिये सोक्रेतिज़्ने किसी प्रत्ययके साथ अयथार्थतया जुड़े प्रत्ययोंके निरसनद्वारा मिथ्यामतिसे बच कर प्रमात्मिका मतिकी खोज करनी चाही. एतदर्थ सावधानीके साथ निरीक्षण और विमर्श द्वारा सामान्याध्यवसायोंको पाना चाहा जो विवादके विषय न बन पाते हों. अतः सभी वचनों और धारणाओं की सावधानीके साथ प्रश्नात्मिका परीक्षा वह करता था.

इस प्रक्रियाके अनुसरणद्वारा वह परिभाषाओंतक पहुंचनेका प्रयास करता था, जिन्हें वह तथ्यसम्बन्धी अग्रिम धारणाओं और वचनों के आधारतया स्वीकार करवा लेता था. इस तरह प्रत्ययोंके विश्लेषणसे निगमनात्मिका अनुमिति और प्रत्ययोंके परस्पर संश्लेषणद्वारा उपनयात्मिका अनुमिति का मार्ग भी सोक्रेतिज़्ने इंगित कर दिया था.

स्पष्ट है कि सोफिस्टोंकी तरह ही वाल्लभ वेदान्तमें भी भगवान्के भक्तानुग्रहार्थ परिगृहीत रूपोंको तो भक्तोंकी निजी भक्तिमयी भावना या संवेदना से ही केवल वेद्य माना है. बावजूद इसके जगत्के साधारण रूपोंकी प्रमेयरूपताको दृष्टृसापेक्ष माननेके बजाय सर्वदृष्टृसाधारण प्रमाणव्यवस्थाके अनुसार ही स्वीकारना उचित माना है. अन्यथा अन्यख्याति और प्रमा के प्रभेदोंका स्वीकार ही अप्रासंगिक बन जायेगा.

प्लातो (ई.पू.४२७-३४७) : इन्द्रियजन्य ज्ञानकी तुलनामें तर्कोपनीत (Inductively obtained) या तर्कनिगमित (Deductively obtained) प्रत्ययोंका प्रामाण्य प्रबल माननेके सोक्रेतिस्के मतका अनुसरण करते हुवे प्लातोने इन तर्काश्रित प्रत्ययोंको अनुभवपूर्वभावी अर्थात् प्राक्तन जन्मोंसे 'Demiurge' नामक विश्वविधाताद्वारा आत्मामें समारोपित माना. प्रत्येक व्यष्टि शारीरात्माकी तरह समष्टि विश्वात्माको भी विश्वविधाता द्वारा निर्मित माना गया है. यों मानवात्मा शुद्धतर्ककी आंशिक अभिव्यक्ति होनेपर भी शरीरान्तर्बद्ध होनेसे अशुद्ध बन जाती है. इसी तरह शारीरिक बन्धनसे विनिर्मुक्त होनेपर वह पुनः शुद्धरूपमें भी अवस्थित हो पाती है. अतएव आत्मनिष्ठ तर्कगोचर प्रत्ययोंपर अवलम्बित होते बोधका ही प्रामाण्य उसने अधिक माना है. इन प्रत्ययोंमें प्रत्येक विशेष प्रत्ययका अपनेसे सामान्यमें अन्तर्भाव होता है. उसका पुनः उससे भी सामान्यतर प्रत्ययमें. उसका भी पुनः सामान्यतम प्रत्ययमें. सर्वान्तमें परमात्मा रूपी प्रत्ययमें सभी प्रत्ययोंका पर्यवसान या अन्तर्भाव हो जाता है. क्योंकि प्रत्ययोंमें वस्तुके मौलिक स्वरूपका अवभास होता है, जबकि इन्द्रियजन्य

अनुभूतिओंमें आगन्तुक गुणधर्मोंका. अतः, प्लातोके अनुसार, उत्पत्तिशील, विपरिणतिशील और नाशशील यह भौतिक बाह्य जगद् अपरिवर्तनशील दोषरहित आन्तरिक प्रत्ययोंकी सदोष प्रतिकृति या प्रतिबिम्ब रूप होता है. प्रत्ययोंके साँचेमें भौतिक द्रव्य भलीभांति ढाले नहीं जा सकते, एतावता उनमें विकृति प्रकट हो जाती है परन्तु प्रत्यय तो स्वयं अविकृत ही रहते हैं. यह बाह्यार्थकी आत्यन्तिक अस्वीकृतिकी धारणा नहीं थी परन्तु बाह्यार्थकी प्रत्ययोपम अविकारिता एवं अविनाशिता से विपरीत ख्यातिकी धारणा यहां प्रस्तुत हुयी थी.

बाह्य भौतिकी सृष्टिको सदोष और आन्तरिक प्रत्ययोंको निर्दोष माननेकी प्लातोकी विचारशैली और उसके विपरीत ज्ञानको बाह्य याथार्थ्यके निकषपर खरे उतरनेके उत्तरदायित्वसे विमुक्त रखनेकी सोफिस्टोंकी विचारशैली के तुलनात्मक विमर्शार्थ महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका भी प्रस्तुत वचन अनुसन्धेय है :

> **''रूपसृष्टिकी अपेक्षया नामसृष्टि विलक्षण होती है : रूपसृष्टि सान्त होती है जबकि नामसृष्टि अनन्त. रूपसृष्टि स्थूल होती है जबकि नामसृष्टि सूक्ष्म. रूपसृष्टि विकृत होती है जबकि नामसृष्टि कूटस्थ अविकृत. रूपसृष्टि जड़रूपा होती है जबकि नामसृष्टि बोधरूपा. यहां यह शंका उठ सकती है कि रूपसृष्टिसे नामसृष्टि इतनी विपरीत यदि हो तो जगत्‌का विलय ही हो जाना चाहिये (सुन्दोपसुन्दन्यायेन). ऐसा परन्तु इस लिये नहीं होता है क्योंकि परमात्मा नानावादानुरोधी भी होता है. अतः सिद्धान्त, सिद्धान्ताभास और सिद्धान्तपाषण्ड रूप जो भी नाना वाद प्रकट होते हों तदनुरूप स्वरूप धारण करने ब्रह्म सक्षम होता है (**ऐसी Plasticity ब्रह्म और तन्मूलक नामसृष्टि में स्वीकारी गयी है**). क्योंकि भगवान्‌में वाच्य और वाचक बननेकी अनेकविध शक्तियां रहती ही हैं. अतः जो जैसा**

निरूपण करना चाहता है, भगवान् उसके प्रति वैसे वाक्यार्थतया (जैनपरिभाषाके अनुसार कहना हो तो *अर्थनयदृष्ट्या* वस्तुतः ब्राह्मिकी रूपसृष्टिमें वैसा कुछ पदार्थ हो या न हो परन्तु *शब्दनयदृष्ट्या* उस तरहकी निरूपणीयता वहां उपपन्न हो ही जाती है. अपवादतया वैसा साक्षात्कार भी उपपन्न हो ही जाता है) प्रकट हो जाते हैं'.'[३३]

एतावता यह स्पष्ट हो जाता है कि सिद्धान्त और सिद्धान्ताभास के परस्पर वैपरीत्यका सोफिस्टोंके जैसा विलोपन किये बिना महाप्रभु परब्रह्म परमात्मा भगवान्के बारेमें सोफिस्टोंकी जैसी दृष्टृसापेक्ष दृष्यानुभवप्रामाण्यकी एक विलक्षण धारणा प्रस्तुत करना चाहते हैं. जबकि बाह्य जगत्के बारेमें काफी हद तक प्लातोसे भी सहमत होते हैं. एतदर्थ ही सच्चिदानन्द ब्रह्मके सदंशभूत आधिभौतिक जड़रूप, चिदंशभूत आध्यात्मिक जीवरूप, एवं आनन्दांशभूत आधिदैविक दिव्यरूपोंमेंसे प्रथम प्रकारके जड़रूपोंमें ब्रह्मताके अख्यातिगोचर हो जानेसे, देश-काल-वस्तुदृष्ट्या परिच्छिन्न अर्थाद् अन्यख्यातिगोचर होनेके कारण भी, उत्पत्ति-नाशका प्रतिभास सम्भव हो जाता है. द्वितीय प्रकारके अणुपरिमाण चिद्रूपोंको देश और वस्तु की दृष्टिसे परिच्छिन्न होनेके कारण जड़संघातमें गमनागमनशील माननेपर भी कालमें अपरिच्छिन्न ही माना गया है. तृतीय आधिदैविक रूपोंको देश-काल-वस्तुत्रितयदृष्ट्या अपरिच्छिन्न माननेके कारण कहीं भी कभी भी और किसी भी रूपमें स्वकीय दिव्येच्छया अथवा जीवभावानुरूप स्वरूपप्रदर्शनेच्छया प्रकट या अप्रकट हो पानेकी सामर्थ्यवाला माना गया है.[३४]

अरिस्तोतल् (ई.पू.३८४-३२२) : यूनानमें ज्ञान-विज्ञानकी अनेकविध शाखाओंको अपने विचारोंसे व्यवस्थित करनेवाले इस महान् चिन्तकने सोक्रेतिसद्वारा अन्विष्ट प्रत्यय, और प्लातोद्वारा जिन्हें विकृत द्रव्योंका अविकारी निमित्त कारणतया मान्य किया गया था, उनका द्रव्यान्तर्यामितया

द्रव्यान्तःस्थापन किया. यों कार्य-कारणभावकी एक विलक्षण मीमांसा प्रवर्तित की. इसके अनुसार कारण चार प्रकारके होते हैं : [१]प्रारूपात्मक (Formal Cause) [2]उपादानात्मक (Material Cause) [3]निमित्त (Efficient Cause) और [४]अन्तिम प्रयोजन (Final Cause). इसमें देखा जा सकता है कि सोक्रतिस्का प्रत्यय या प्लातोका आइडिया प्रारूपकारणतया जायमान द्रव्योंके भीतर प्रतिष्ठापित किया गया है. अरिस्तोतल्के अनुसार प्रारूपकारण परमात्माके भीतर रहता है और वही बीजभावेन विकसित हो कर सृष्टिरूप धारण करता है. अरिस्तोतल्को भी, वाल्लभ वेदान्तकी तरह, परमात्माके अभिन्ननिमित्तोपादान कारण होनेकी धारणा मान्य थी. वह भी "**तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत**"[३५] जैसी धारणा रखता था. न केवल इतना ही अपितु उसके अनुसार परमात्मा अविचल कूटस्थ सृष्ट समस्त रूपोंका संचालक है और अतएव प्रत्येक वस्तु उसी दिशामें अग्रसर होती हुयी, प्रलयकालमें आन्तरिक प्रारूप और बाह्य द्रव्य होनेके प्रकट भेदसे उत्तीर्ण हो कर, अन्तमें शुद्ध प्रारूपात्मना परमात्मामें अवस्थित हो जायेंगी. अतः वह परमात्माको ही चतुर्विध कारणतया स्वीकारता है.[३६] अरिस्तोतल्ने अपने महागुरु और गुरु को अभिमत प्रत्यय या आईडिया से उपनयात्मक एवं निगमनात्मक अनुमितिओंके, कैसे प्रकार प्रामाणिक प्रत्ययरूप होते हैं और कैसे प्रत्ययाभासरूप होते हैं, इस बारेमें सुविशद विवेचना प्रस्तुत की. तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमांसा सम्बन्धी अपने समृद्ध एवं सुविशद चिन्तनको अरिस्तोतल्ने 'Analytica Posteriora' और 'De Anima'नामक ग्रन्थोंमें निबद्ध किया है. इससे पूर्व इस तरहका कोई ग्रन्थ वहां या अन्यत्र पूर्वचिन्तकोंने लिखा था या नहीं मुझे ज्ञात नहीं. किसी भी सूरतमें अरिस्तोतल्के जैसी ज्ञानविभूतिका धरातलपर जनमना विश्वकी कुछ विरल घटनाओंमेंसे एक है, इसमें कोई सन्देह नहीं. सर्वप्रथम उसने *अनेलाइतिका पोस्तेरिओरा* में तर्कशास्त्रीय नियमोंकी विवेचना करते हुवे उद्देश्य-विधेयभावघटित प्रतिज्ञावचनोंके घटक उद्देश्य और विधेय मेंसे कौनसा व्यापक होता है तथा कौनसा व्याप्य, क्योंकि, उदाहरणतया, धूम जैसे वह्निव्याप्य

3

होता है ऐसे ही धूमका प्रत्यय भी वह्निके प्रत्ययका व्याप्य होता है. वह्निका प्रत्यय, किन्तु, धूमके प्रत्ययका व्याप्य नहीं होता. अतः इस तरह प्रतिज्ञावचनोपात्त साध्यप्रत्यय और हेतुप्रत्यय के बीच परस्पर व्यापक तथा व्याप्य होनेके तार्किक सम्बन्धोंकी विवेचना की. इस सन्दर्भमें स्वयं प्रतिज्ञावचनोंके विधायक-निषेधक तथा सामान्यनिरूपक-विशेषनिरूपक रूपोंको परस्पर द्विगुणित करनेपर [१]सामान्यविधायक [२]सामान्यनिषेधक [३]विशेषविधायक तथा [४]विशेषनिषेधक, यों चार मूल प्रभेद उसने स्वीकारे. इसके बाद इनका व्याप्तिवचनतया, उपनयतया अथवा निगमनतया त्रिविध प्रयोग सम्भव मान कर युक्ति या परार्थानुमिति के उन्नीस अवान्तर प्रभेद समझाये हैं. इन्हें युक्तिके आदर्श निकष बनानेसे प्रत्ययोंकी विश्लेषणात्मक या संश्लेषणात्मक विवेचनामें होती त्रुटिओंपर काबू पाया जा सकेगा, ऐसी उसकी धारणा थी. इस सन्दर्भमें परार्थानुमितिकी विवेचनामें तो वाल्लभ वेदान्तका कोई अपना मौलिक विवेचन उपलब्ध नहीं होता सिवाय इसके कि प्रस्थानरत्नाकरकारद्वारा मान्य रखा गया व्याप्ति उपनय और निगमन रूपी त्र्यवयवोंका सिद्धान्त स्वयं अरिस्तोतल्द्वारा प्रस्तावित सीलोजिज़म्से गहरी समानता रखता है. भारतीय हेत्वाभासोंके स्वरूप और अरिस्तोतल्को अभिमत अनुमित्याभासोंके स्वरूपोंका सामान्यपार्थक्यभाव एक स्वतन्त्र आलेखनकी अपेक्षा रखता होनेसे यहां उसकी चर्चा अनुपयोगी ही होगी.

'दॅ अनीमा' में अरिस्तोतल्ने ज्ञानमीमांसाके अन्तर्गत तीन खण्डोंमेंसे प्रथममें आत्माके बारेमें परकीय मतों, यथा, आत्मा शरीरान्तर्वर्ती विरोधाभासोंको सुसंवादित करनेवाला पदार्थ है, आत्मा अस्वगतिवशात् गतिमान् होता पदार्थ है, आत्मा स्वयंचालित संख्या है, अन्यपदार्थोंका संघातरूप पदार्थ है, सर्वव्यापी है आदि मतोंका निराकरण किया है. आत्मा अपने भीतर रहे इच्छाश्रय भाग और विचाराश्रय भाग, यों दो विभागोंमें विभक्त है, ऐसी धारणाओंका भी निराकरण किया है. द्वितीय खण्डमें आत्माकी स्वाभिमत परिभाषा, उसके क्रियाकलाप, ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष,

प्रत्यक्षगोचर विषयोंके प्रभेद, दृष्टि श्रवण घ्राण रसना और स्पर्श तथा इनके विषयों तथा बाह्येन्द्रियोंके सामान्य स्वरूपकी विवेचना की है. इसी तरह तृतीय खण्डमें बाह्येन्द्रियोंकी संख्या, सामान्यज्ञान, विचार, प्रत्यक्ष और कल्पना रूपी ज्ञानोंका प्रभेद, कल्पनाका विशद स्वरूप, ज्ञानविषयीभूत तथा ज्ञानाश्रयीभूत अन्तःकरण, अन्तःकरणके द्विविध व्यापार, व्यवहारानुगुण और विचारानुगुण अन्तःकरणका प्रभेद, अन्तःकरणकी इन्द्रियों तथा कल्पना के साथ तुलना, कर्मेन्द्रियोंकी समस्या, सजीव वस्तुमें गतिहेतुओंकी विवेचना अन्तमे आत्माके विविध क्रियाकलापोंके परस्पर सम्बन्ध और जीवनार्थ उनकी उपयोगिता जैसे विषयोंकी विवेचना की है.

इसके आधारपर संक्षिप्त निरूपणतया सर्वप्रथम आत्मा (Soul) और अन्तःकरण (Mind) को पृथक् माना जाना एक उल्लेखनीय तथ्य है. क्योंकि वाल्लभ वेदान्तमें भी यही स्वीकारा गया है. वह अन्तःकरणको आत्मामें समारोपित मानता है जबकि वाल्लभ वेदान्तके अनुसार अन्तःकरण सूक्ष्मक्षरीरका घटक होता है जिसमें आत्मा बंध जाती है. अरिस्तोतल्के इस विचारसे वाल्लभ वेदान्त सहमत नहीं है कि विचार राग और द्वेष अन्तःकरणके कार्य नहीं प्रत्युत कर्तृगत क्रिया हैं जिन्हें आत्मा अन्तःकरणद्वारा सम्पन्न करती है. वाल्लभ वेदान्त इन क्रियाकलापोंमें आत्मा और अन्तःकरण रूपी इतरेतरधर्मधर्मिओंके इतरेतरतादात्म्याध्यासको हेतु मानता है. अरिस्तोतल् प्रायः सर्वत्र स्वरूपयोग्यता (potential)और फलमुखयोग्यता (actual) के पार्थक्यकी युक्तिका आश्रय ले कर ही अपनी सारी बातें समझाता है. तदनुसार बाह्येन्द्रियां प्रत्यक्षानुभवार्थ स्वरूपयोग्य होनेपर भी बाह्यविषयोंके साथ संनिकर्षके बिना प्रत्यक्षानुभवजननार्थ फलमुखयोग्य नहीं बन पाती है. अतः फलमुखयोग्यताके आधायक हेतुतया विषयोंका अनुमान करनेपर जो विषय जिस इन्द्रियके बिना गृहीत ही न हो पाता हो, उदाहरणतया, रक्त-नीलादि वर्णोंके प्रत्यय चक्षु इन्द्रियके बिना अन्य किसी भी इन्द्रियसे ग्राह्य

हो नहीं पाते; अतः, वर्णप्रत्यक्षमें चक्षुके भ्रान्त होनेकी शक्यता नहींवत् या अत्यल्पा ही अरिस्तोतलूके अनुसार होती है. गति विश्रान्ति संख्या आकृति परिमाण आदि एकेन्द्रियग्राह्य नहीं होते अतः इनके अवभास भ्रान्ति होनेकी सन्देहास्पदतासे ग्रस्त रहते हैं. इस तरहका पृथक्करण वाल्लभ वेदान्तमें कहीं उपलब्ध नहीं होता. फिरभी इतना तो निश्चिततया कहा जा सकता है कि ''इन्द्रियजन्य प्रतिभास + कल्पना = भ्रान्तिप्रत्यक्ष'' समीकरण दोनों ही, अरिस्तोतल् तथा वाल्लभ वेदान्त, के अनुसार अपरोक्षभ्रान्तिकी समीचीन व्याख्या है. अर्थात् केवल इन्द्रियोसे उत्पन्न नहीं अपितु इन्द्रियोत्पन्न सामान्यज्ञानका कल्पनाजन्य विशेषज्ञानात्मना परिणत होना अपरोक्षभ्रान्ति है. अरिस्तोतल् कहते हैं कि या तो हमें स्वीकारना चाहिये सभी ज्ञान यर्थाथ होते हैं या भ्रान्तिज्ञानमें विसदृश वस्तुके साथ संनिकर्ष स्वीकारना चाहिये. यह यथार्थज्ञानसे विपरीत होता है.[३७] अरिस्तोतलूके अनुसार उत्प्रेक्षारूप या व्यावहारिक चिन्तन, भेदविज्ञान तथा प्रत्यक्षज्ञान ये आत्माके गुणधर्म हैं. इनमें उत्प्रेक्षात्मक चिन्तनद्वारा ही याथार्थ्य या अयाथार्थ्य का विवेक शक्य हो पाता है. पार्थक्यबोध, विज्ञानका तथा प्रमात्मकमतिका याथार्थ्यविवेक, उत्प्रेक्षात्मक चिन्तनद्वारा शक्य बनता है. पार्थक्याविवेक, मिथ्याज्ञान, भ्रमात्मकमति के अयाथार्थ्यका विवेक भी इसी उत्प्रेक्षात्मक चिन्तनद्वारा शक्य बनता है. अतएव जिन प्राणियोंमें कल्पनाशक्ति अथवा उत्प्रेक्षात्मक चिन्तन का सामर्थ्य नहीं होता उन्हें भ्रम भी नहीं हो सकता. उत्प्रेक्षात्मक चिन्तन कल्पनाशक्तिका ही एक प्रभेद है. इन्द्रियप्रतिभास दृश्यहेतुक आत्मनिष्ठ दर्शनरूप व्यापार होता है. कल्पनाका, जबकि, वैसा न होना स्वप्नके उदाहरणके बलपर भी सिद्ध होता है. प्रत्यक्ष सार्वदिक होता है जबकि कल्पना तात्कालिक. प्रत्यक्ष कभी अयथार्थ हो सकता है जबकि कल्पना कभी ही यथार्थ होती है. एकेन्द्रियग्राह्य, उदाहरणतया, चक्षुर्ग्राह्य श्वेतताके प्रतिभासके भ्रान्ति होनेकी शक्यता अत्यल्प होनेपर भी ऐसे श्वेतताके सहचारी श्वेतवर्णयुक्त वस्तुके बारेमें उत्पन्न होता ज्ञान भ्रम या प्रमा कुछ भी हो सकता है, इन्द्रियप्रतिभासके साथ कल्पनाके मिश्रित हो जानेके

कारण. इन्द्रियग्राह्य विशेष वस्तुके प्रतिभासका भ्रमात्मक होना सहसा शक्य नही परन्तु एकेन्द्रियग्राह्य विशेषवस्तु सहभूत अनेक विषयोंमें अनुगत सामान्यधर्मोंका प्रतिभास केवल इन्द्रियग्राह्य होनेके बजाय अन्तःकरणजन्य ज्ञानका विषय होता है. अतएव इस विषयमें भ्रान्तिज्ञानके उत्पन्न होनेकी शक्यता प्रबल होती है. यद्यपि साथ ही साथ अरिस्तोतल् यह भी कहते हैं कि दर्शनका जैसे किसी दृश्यसे सम्बन्धी होना आवश्यक है, ऐसे ही अन्तःकरणद्वारा किये जाते चिन्तनव्यापारका चिन्त्यमान विषयसे सम्बन्धी होना भी जरूरी होता है. अतएव भ्रमके उदाहरणोंमें गृह्यमाण और चिन्त्यमान विषयोंके प्रत्ययोंके संश्लेषण अथवा दो चिन्त्यमान विषयोंके प्रत्ययों परस्पर संश्लेषणमें हुयी गड़बड़ीके कारण ही होता है. अर्थात् यह इन्द्रियव्यापार न हो कर मनोव्यापार होता है.

इस तरह हम देख सकते हैं वाल्लभ वेदान्त सर्वांशमें चाहे भ्रान्तिकी इस विवेचनासे सहमत न हो फिरभी अरिस्तोतल्के भ्रान्तिसम्बन्धी विचारमें पर्याप्त अन्यख्यातिवादान्तर्गत अभ्युपगत भ्रान्तिप्रक्रियाके तत्त्व उपलब्ध होते हैं : भ्रमारोपके अधिष्ठानका सामान्यज्ञानविषयीभूत होना, मनसोपनीत जात्यादिविकल्पोंका अनियततया कभी यथार्थ तो कभी अयथार्थ होना, अन्तःकरण और आत्मा का पार्थक्य, भ्रान्तिभात विषयकी आन्तरिकता, स्वयं महाप्रभुके शब्दोंमें कहना हो तो विषयके परमार्थ होनेपर भी विषयताका कल्पित होना आदि.

अवशिष्ट प्रत्ययसम्बन्धी मुद्दोंके बारेमें महाप्रभुके वचन दोनों मतोंके तुलनात्मक विमर्शके लिये अतीव उपयोगी हो सकते हैं :

> **“ ‘ऐसा वह आद्य पुरुष प्रत्येक कल्पमें सृजन करता है. वह अज आत्मा स्वयं आत्मामें आत्मना स्वयं आत्माको उपसंहृत भी करता है और पालता भी है. वह विशुद्ध केवल ज्ञानरूप प्रत्यंक् सम्यग् अवस्थित सत्य पूर्ण आद्यन्तरहित**

निर्गुण नित्य अद्वयरूप होता है’... यहां ‘अज’ कहनेका अभिप्राय सदा एकरूप होनेमें है. वही उपादान, करण और कर्ता भी बनता है. ‘आत्मा’=स्वयमेव कर्ता. ‘स्वयं आत्मामें’=स्वयमेव अधिकरण बननेवाला. ‘आत्मना’=अपने-आपको करण बना कर. ‘स्वयं आत्माको’=विश्वरूपतया स्वयंको उत्पत्तिक्रियाका कर्म बना कर... वह सर्वत्र अक्षोभ्य, सर्वत्र उत्पत्तिविनाशधर्मरहित, सर्वत्र परिच्छेदरहित, सर्वत्र एकरूप, सर्वत्र निश्चल, सर्वत्र समीचीन, सर्वत्र प्रत्यक्स्फूर्तिरूप, सर्वत्र ज्ञानरूप, सर्वत्र असङ्गोदासीन और शुद्ध रहता ही है’.’[३८]

एतावता यह स्पष्ट हो जाता है कि चतुर्विध कारणोंमेंसे उपादान निमित्त तो कण्ठोक्ततया स्पष्ट हैं परन्तु प्रारूपकारणके जैसी प्रक्रिया भी वाल्लभ वेदान्तमें भी सुबोधिनीमें[३९] निरूपित हुयी है. वहां सृज्यमान ज्ञान-ज्ञेयात्मक सकल रूपोंका सृष्टिसे पूर्व ही ज्ञानात्मक रूपोंमें दर्शन भगवान्‌ने ब्रह्माजीको कराया. यह प्रारूपकारणसदृश ही प्रक्रिया है. इसी तरह उतना सुपरिभाषित न होनेपर भी अन्तिम *फाइनल कॉज़* भी यहां प्रयुक्त ‘उपसंहृत’ पदद्वारा प्रत्यापत्तितया पुनः ज्ञानात्मना अवस्थान भी सिद्धान्ततः स्वीकार्य माना जा सकता है. कुल मिला कर ऐसे सन्दर्भमें भ्रान्तिसम्बन्धी धारणाओंके बारेमें यह कहा जा सकता है कि जैसे वाल्लभ वेदान्तमें भ्रान्तिज्ञानको निर्विकल्पक प्रत्यक्ष तथा विकल्पकल्पना से घटित एक विशिष्टज्ञान माना गया है, उसी तरह अरिस्तोतल् भी प्रत्यक्षको भ्रान्तिसम्भावनासे रहित परन्तु विशिष्टज्ञानके स्तरपर उसी प्रत्यक्षके इन्द्रियग्राह्य विषयसे इतरकी कल्पनासे संवलित हो जानेसे उसे मिथ्यावस्तुका अवभासरूप मान लेता है.

६.एपिक्युरीअन्स् और स्तोइक : अरिस्तोतल्‌के बाद यूनानमें **एपिक्युरस्** (ई.पू.३७१-२७०), जिसके अनुगामी ‘एपिक्युरीअन’ कहलाये;

और, द्वितीय **ज़ेनो** (ई.पू.३३६-२६४) जिसके अनुगामी 'स्तोइक' कहलाये. ये दोनों ही तत्त्वविचारकी दृष्टिसे परमाणुवादी थे. अन्तर भी दोनोंके बीच कुछ-कुछ ऐसे थे कि एपिक्युरीअन् सोचते थे कि कुछ परमाणु अपनी ऋजुगतिसे भटक कर अन्य परमाणुसे टकरा जाते हैं अतः संघातारम्भ होता है. स्तोइक, जबकि, अनेकविध परमाणुओंमें अग्नि परमाणुओंको आत्माके रूपमें स्वीकार कर आत्मप्रेरित गतिवशात् उन्हें गतिशील मानते थे. दोनोंने ही तत्त्वचिन्तनके बजाय जीवनको सुखी कैसे बनाया जाये इस विषयपर अधिक भार दिया. दोनों ही अन्तःकरणजन्य ज्ञानके बजाय इन्द्रियजन्य ज्ञानके प्रामाण्यपर अधिक भार देते थे. अतएव आत्मामें अन्तर्निहित प्रत्ययोंकी प्लातोकी धारणा इन्हें मान्य नहीं थी. ऐसी स्थितिमें अरिस्तोतलूको अभिमत प्रारूप और प्रयोजन प्रत्ययोंका तो विचारावकाश अवरुद्ध हो जाता है. इनके अनुसार इन्द्रियजन्य ज्ञानोंके संयोजनवशात् प्रत्ययोंका बुद्धिमें उदय होना माना गया. इस अर्थमें आनुभविकवादी चिन्तनके बीजवपन करनेवाले दार्शनिकके रूपमें स्तोइक स्वीकारे जा सकते हैं.

७.सन्देहवादका प्रवर्तन : पाइर्हो (ई.पू.३६७-२७५)ने प्रचलित विवादोंमें किसी तरहकी निश्चितताके प्राप्तिकी आशा खण्डित हो जानेसे सन्देहवादका उपदेश देना प्रारम्भ किया कि मानवबुद्धि यथार्थावधारणमें समर्थ ही नहीं है. अतः मानवको केवल व्यावहारिक हो कर ही जीवन जीना चाहिये. सन्देहात्मिका मनोवृत्तिके प्रबल होनेपर समूचे ज्ञानकी प्रमाणिकताके सन्दिग्ध हो जानेपर न तो प्रमाको और न भ्रान्तिको ज्ञानके गम्भीर प्रकारभेदोंके रूपमें सोचा जा सकता है. अतः ख्यातिवादकी मीमांसा इनके बारेमें अनावश्यक ही होनी चाहिये.

८.धार्मिक चिन्तक फीलो और प्लोतिनस् : दार्शनिक मतभेदोंके कोलाहलसे थके हुवे कान धार्मिक श्रद्धायुक्त निश्चित वचनोंको सुन कर समाश्वस्त होना चाह ही रहे थे तब ईसा मसीहके समकालिक

मिस्रके यहुदी चिन्तक **फिलो** (ई.पू.२५-ई.४५)ने प्लातोको अभिमत भगवान्के जैसे जगत्कारणीभूत *लोगॉस्* शक्तिद्वारा *यह्वेह्* को जगत्के जनकतया प्रतिपादित किया. इस लोगॉस्को वह द्रव्यके भीतर भी और बाहर भी स्वीकारता था. इसके अनुसार जगत्के प्रत्येक पदार्थ भगवान्के मनमें रहे प्रत्ययोंकी अनुकृति होते हैं.

इसी तरह मिस्रका **प्लोतिनस्** (ई.२०४-२६९) भी ऐसा ही कुछ मानता था कि स्वयंप्रकाश सूर्यसे व्युच्चरित किरणपुञ्ज जैसे अधिक दूरवर्ती हो जानेपर क्षीण हो कर अन्धकारसदृश हो जाते हैं, ऐसे ही परमात्मासे व्युच्चरित हो कर दूरगामी पदार्थ जड़द्रव्य बन जाते हैं. परमात्मा और जड़द्रव्यों के मध्यवर्ती पदार्थ जीवद्रव्य अर्थाद् अन्तःकरण और जीवात्मा बन जाते हैं.

यूनानी चिन्तनके अन्तिम छोर जैसे इन दोनों दार्शनिकोंका शुद्धाद्वैतवादी होना हमारे भीतर पर्याप्त कुतुहल जगाता है. अतएव इनके मतोंकी वाल्लभ मतसे तुलना कर लेनी उपयुक्त होगी.

हम जानते हैं कि वाल्लभ वेदान्तमें भी सच्चिदानन्द ब्रह्मके चिदानन्दांशके तिरोधानवश, दूरवद्भावापन्न सदंश जड़द्रव्यात्मना प्रकट होते हैं और इन दोनोंके मध्यमें अवस्थित केवल आनन्दांशके तिरोधानवश समीपतरवत् चिदंश जीव बनते हैं, यों वाल्लभ वेदान्तमें भी ऐसी दूरी और समीपता के प्रत्ययोंद्वारा जड़जीवेश्वरत्रयीकी व्याख्या करनेपर यह प्लोतिनस्का मत पर्याप्त सन्निकटवर्ती लगता है. जगत्को भगवल्लीलाके रूपमें माननेवाले वाल्लभ वेदान्तकी तरह प्लोतिनस् भी जगत्को दोषदृष्टिसे निहारनेके बजाय परमेश्वरकी कृति होनेके कारण सौन्दर्यदृष्टिसे निहारनेकी वृत्तिपर भार देता है. अतएव अनुमान लगाया जा सकता है कि भ्रान्तिके बारेमें भी प्लोतिनस्का मत वाल्लभ वेदान्तसे बहोत भिन्न नहीं होगा. बर्ट्रैंड् रसेल अपने *'अ हिस्टॉरी ऑफ़ वेस्टर्न् फिलोसोफी'*

नामक ग्रन्थमें कहते हैं कि "**प्लोतिनस् जैसे यूनानी चिन्तनका अन्त था वैसे ही आनेवाले ईसाईचिन्तनका वह आदि भी सिद्ध हुवा**'."[४०]

(५)ईसाई साम्प्रदायिक चिन्तन :

कहा जाता है कि ईसाईओंको जब अपने धार्मिक सिद्धान्तोंको बुद्धिग्राह्य बनानेके उत्तरदायित्वका बोध हुवा तब प्लातो और अरिस्तोतल् के चिन्तनोंसे प्रभावित प्रमुखतया दो खेमोंमें ईसाई चिन्तन बट गया. प्लातोके दर्शनसे प्रभावित चिन्तन करनेवाले सम्प्रदायके अगुआ सन्त ऑगस्ताइन् थे. अरिस्तोतल्के दर्शनसे प्रभावित चिन्तन करनेवाले सम्प्रदायके अगुआ परवर्ती सन्त थोमस् अक्वीना हुवे. ये दोनों ही ईसाईचिन्तनमें प्रकटे दो ध्रुवोंकी तरह हमारे सामने आते हैं.

इन्द्रियगोचर विशेष व्यक्तिओं या विशेषवस्तुओं में प्रतीत होती परिवर्तनशीलता, उत्पत्तिविनाशशालिता या अपरिपूर्णता और उनके बुद्धिगोचर प्रत्यय या प्रारूपों में प्रकट होती अपरिवर्तनशीलता, अनादि-अनन्तता और परिपूर्णता के द्वैतने इन सभी चिन्तकोंको सर्वदा ही वैचारिक उलझनमें डाले रखा. कभी एकको सत्य और दूसरेको असत्य, तो कभी दोनोंको ही असत्य, तो कभी दोनोंको सत्य माननेके मतभेदोंसे दर्शनशास्त्रेतिहास भरा पड़ा है. ईसाईओंके पवित्र ग्रन्थके अनुसार परमेश्वरको जगत्कर्ता तो माना ही गया था परन्तु जगत्के उपादानतया किसी पदार्थकी अपेक्षा रखे बिना परमेश्वर शून्यमेंसे सृष्टि प्रकट करने समर्थ है, ऐसा भी माना गया. अतः उसकी ऐसी सामर्थ्यको उसकी पूर्ण दिव्य सामर्थ्यके रूपमें सोचा गया. अतः जागतिक रूपोंके उपादानभूत द्रव्य (Matter) और जगत्कर्ता जगदीश के बारेमें, स्वाभाविकतया, परस्पर विरुद्ध स्वभाववाले दो पदार्थोंके रूपमें द्वैतवाद स्वीकार लेना आवश्यक हो गया. आदमको तो परमेश्वरने प्रायः अपने अनुरूप सिरजा परन्तु भौतिक जगत्को अपने उतना अनुरूप नहीं सिरजा! अतः स्वर्गसे आदम-ईवका भूतलपर मर्त्य प्राणीके रूपमें अधःपात ही

हमारी भौतिकता है. यौनसंभोगजन्य भौतिक शरीरमें जीवात्माका बद्धतया अवस्थान हमारी दोषपूर्णता है. स्वयं परमेश्वरके अपने स्वरूपमेंसे प्रादुर्भावित अपने पवित्रपुत्र ईसा मसीहका हमारे अक्षम्य अपराधोंके क्षमाप्रदानार्थ बलिदान; और, उस मूल मानवीय अपराधकी क्षमाभ्यर्थनाकी बलीके रूपमें शूलीपर चढ़े ईसाकी पीड़ामें समवेदना या संवेदनाद्वैत में जीवात्माके उद्धारकी मान्यता विकट द्वैतवादकी जन्मदात्री बनी. स्वर्ग-भूतल, मृत्युशीलता-अमरता, संभोगज-असंभोगज जन्म, अपराध-क्षमा, ईसा-ईसेतर मसीहा और अन्ततः ईसाईधर्म-इतरधर्मो के बीच रहे कठोर द्वैतपर ही वह सार्थकतया अवलम्बित हो पाती हैं. अतः भौतिक जगत् तथा अभौतिक जगदीश, भौतिकशरीर तथा अभौतिकात्मा, अपराधोंकी भौतिकता तथा कृपाकी अभौतिकता के द्वैत ईसाई चिन्तनमें नींवकी तरह रोपित हैं. अतएव प्लातोके अभौतिक प्रत्यय और अरिस्तोतल्के भूतान्तर्वर्ती प्रत्यय के बारेमें भी प्रचुर विवाद जगा देनेवाले प्रमुख हेतु भी ये बन गये.

१.सन्त ऑगस्ताइन (ई.३५०-४३०) : इनके अनुसार परमेश्वरने शून्यमेंसे अवकाशात्मक देश, काल तथा द्रव्यात्मिका सृष्टि प्रकट की है और सृष्टिका रूप प्रारूपतया परमेश्वरके मनमें समयके आरम्भके साथ विद्यमान था.[४१] एस ई फ्रॉस्ट कहते हैं “**सन्त ऑगस्ताइन् द्रव्य और अन्तःकरण के बीच भेद मानते हैं परन्तु साथमें यह भी स्वीकारते हैं कि सत्य मानवान्तःकरणद्वारा सृष्ट नहीं होता, क्योंकि सत्य परमेश्वरमूलक होनेसे मानवान्तःकरणके आधीन ही नहीं होता. फिरभी मानवान्तःकरणद्वारा सत्यका अन्वेषण और उपलम्भ शक्य है**’.’[४२] सन्त ऑगस्ताइन्के अनुसार भौतिक जगत्के बारेमें हमारा ज्ञान इन्द्रियजन्य अनुभवोंपर ही आश्रित हो सकता परन्तु इन्द्रियातीत विषयोंके बारेमें ज्ञानके लिये तो परमेश्वरद्वारा प्रकट की गयी दिव्यानुभूतिपर ही आश्रित होना पड़ता है.[४३] ईसा मसीहके बारेमें सन्त ऑगस्ताइन्का कहना है कि वे परमपिताके परमविवेकके मूर्तिमान स्वरूप हैं, अतः ईसाके

वचनोंके आधारपर ही पिता-पुत्र-पवित्रात्मत्रयीका भलीभांति बोध शक्य बनता है.[४४]

वाल्लभ वेदान्तमें भी हम देख ही चुकें हैं कि वेदवचनोंको परब्रह्म परमात्मा भगवान्के धर्मरूप ज्ञानतया मान्य किया गया है और ब्रह्मको वेदादि-शास्त्रैकगम्य माना है. अतः ब्रह्मके आधिभौतिक नाम-रूप-कर्मोंके समीचीन बोधार्थ प्रत्यक्ष या अनुमिति आदि प्रमाणोंका व्यावहारिक प्रामाण्य मान्य होनेपर भी प्रत्यक्षानुमितिगोचर आधिभौतिक नाम-रूप-कर्मोंके आध्यात्मिक या आधिदैविक पहलुओंका प्रामाणिक ज्ञान श्रुत्यादि-शास्त्रैकगम्य ही माना गया है.[४५] अतः प्रकट दिव्यानुभूतिसिद्ध विषयोंसे विपरीत जब इन्द्रियजन्य अनुभूति या तन्मूलक तर्क जाते हों, तब उन्हें भ्रमरूप मानना ही पड़ेगा.

इस चिन्तनमें जगत्का मिथ्यात्व अभिप्रेत न होनेके कारण, साथ ही साथ प्रत्यक्षानुभूतिके भी सर्वथा दोषरहित न होनेके कारण भ्रान्तिसम्बन्धी धारणामें असत्ख्याति अनिर्वचनीयख्याति आत्मख्याति को तो अवकाश सम्भव नहीं लगता. अतः माध्वाभिमत असदन्यथाख्याति या रामानुजाभिमत अख्याति ही उपपन्न हो सकती होंगी.

२.जॉह्न् स्कॉटस् एरिजेना (ई.८१०-८७७) : द्वैतवादी सन्त ऑगस्ताइन्के ३८० वर्षोंके बाद नौवीं शताब्दिमें यह ईसाई चिन्तक शुद्धाद्वैती विचारधारामें विश्वास प्रकट करनेवाला हुवा. शून्यमेंसे सृष्टिके उत्पन्न होनेके ईसाई पवित्रग्रन्थ बायबल्में कहे विधानकी व्याख्या भी इसके अनुसार स्वयं परमेश्वरके सिवा अन्य किसी भी तत्त्वमेंसे उत्पन्न न होनेके रूपमें ही यह स्वीकारता था. प्रकाशाश्रयसे जैसे प्रकाश व्युच्चरित होता है, उसी तरह जगत् परमेश्वरमेंसे व्युच्चरित हुवा है, ऐसे मानता था. अतएव जगत्कर्ताको अपनी कृतिमें विद्यमानतया जगत्से अभिन्न माननेपर भी वह जगत्से जगदीशको कुछ अधिक ही मानता

है. परमेश्वरको एक अविभाज्य पदार्थ माननेके कारण जगत्में भी अभेद ही स्वीकारता था.

यों इन्द्रियगोचर द्वैतमें परमेश्वरके बुद्धिगोचर अद्वैतकी यह स्वीकृति थी. महाप्रभुका भी इस बारेमें यह वचन तुलनीय लगता है **''जगत्को ब्रह्मतया जान लेना अच्छी बात है परन्तु ब्रह्म तो जगत्से कुछ अधिक ही होता है, अतः जागतिक विषयोंमें ब्रह्मभावानुगुणा आसक्ति नहीं रखनी चाहिए'.**'[४६] अतः भ्रान्तिज्ञानके बारेमें भी जॉह्नके विचारोंमें रामानुजाभिमत अख्याति या वाल्लभाभिमत अन्यख्याति की ही कोई धारणा सुसंगत लगती है.

३.रोज़ेलीन् और एबेलाई : बर्ट्रेंड़ रसेल् अपने पश्चिमी दर्शनके इतिहासमें ईसाई साम्प्रदायिक दर्शनकी प्रमुख विशेषताओंको चार मुद्दोंमें विभाजित करते हैं[४७] :

१.यह सारा चिन्तन चिन्तकोंके लिये निश्चयात्मक न हो कर ईसाईओंकी धार्मिक संसद्के समक्ष विमर्शार्थ प्रस्तावित चिन्तन होता था. क्योंकि संसद्द्वारा अमान्य होनेपर चिन्तकको अपने वैसे चिन्तनको अप्रामाणिक घोषित करनेके लिये भी तत्पर रहना पड़ता था.

२.अरिस्तोतल्के विधान, जो बारहवीं शताब्दिमें चर्चको लगभग पूर्णतया मान्य हो गये थे, उनसे किसी भी प्रस्तावित विचारोंका अविरुद्ध होना भी प्रायः आवश्यक होता था.

३.पूर्वोत्तरपक्षोंका निरूपण व्याप्तिवचन, उपनय और निगमन के सूक्ष्म विवादनिकषोंसे सर्वथा अप्रतिकूल होना इस चिन्तनप्रणालीमें आवश्यक होता था.

४.प्लातो या अरिस्तोतल् के द्वारा अंगीकृत किसी भी सामान्य या जातिरूप प्रत्ययसे प्रस्तुत विचारोंके विपरीत

होनेपर उन्हें अप्रमाणिक ही मानना भी आवश्यक होता था.

रसेलका यह भी कहना है कि ईसाई साम्प्रदायिक चिन्तनकी धारामें प्रथम स्वतन्त्र चिन्तक तो वास्तवमें **रोज़ेलीन्** (ई.१०५०?-१११२) ही हुवा.[४८] रोज़ेलीन्के अनुसार प्लातो-अरिस्तोतल्को अभिमत आइडिया, प्रारूपात्मक प्रत्यय अथवा सामान्य(जाति)प्रत्यय जैसा कोई प्रामाणिक प्रत्यय होता ही नहीं है, क्योंकि इन्द्रियजन्य विशेषवस्तुका प्रत्यक्ष ही केवल प्रामाणिक होता है. न केवल जाति या सामान्य के प्रत्ययोंको वह अप्रामाणिक मानता था, अपितु अंशोंको प्रामाणिक प्रमेयतया माननेपर भी, अंशी जैसी किसी वस्तुके प्रामाणिक होनेकी बात उसे जंचती नहीं थी. अतएव पिता-पुत्र-पवित्रात्माकी व्यक्तित्रयीमें तीनोंही अंशोंको प्रामाणिक माननेपर भी उक्तत्रयीका कोई अंशी स्वरूप भी होता है, ऐसे वह नहीं मानता था. मध्यकालीन ईसाईओंके बीच पवित्रत्रयीके बारेमें छिड़े विवाद कि ''परमेश्वर ≡ (पुत्र/पिता/पवित्रात्मा)'' समीकरण सच्चा कि ''परमेश्वर ≡ (पुत्र•पिता•पवित्रात्मा)'' इन दोनों विकल्पोंमेंसे कौनसा प्रामाणिक है यह अतीव विवादास्पद विषय हो गया था. अर्थात् उक्तत्रयीमें परस्पर द्वैत होता है या शुद्धाद्वैत इस विवादमें सुस्पष्टतया देखा जा सकता है कि रोज़ेलीन प्रथम द्वैतवादी विकल्पकी वक़ालत करना चाहता होगा.

वाल्लभ वेदान्तमें घटमें घटत्वरूप धर्म तो प्रामाणिक प्रत्ययतया मान्य है, फिरभी नैयायिकोंको अभिमत ''**नित्यत्वे सति अनेकसमवेत**''रूप पृथक् जातिपदार्थ या ऐसे प्रत्यय के रूपमें वह मान्य नहीं. न केवल इतना अपितु प्रस्थानरत्नाकरकारका तो यह सुस्पष्ट विधान है कि '' '**जातिव्यक्तिविभागोऽयं यथा वस्तुनि कल्पितः' इति षष्ठस्कन्धवाक्याद् जातेरपि कल्पनैकशरणत्वात्**'.'[४९] अतः यद्यपि इन्द्रियग्राह्य तो वस्तु या व्यक्ति ही होते हैं, जाति नहीं, इस विषयमें दोनों ही रोज़ेलीन तथा वाल्लभ वेदान्त सहमत हैं. फिरभी सदंश=जड़ चिदंश=जीव

आनन्दांश=अन्तर्यामी और सच्चिदानन्द अंशी=ब्रह्म यों अंशी पदार्थको वाल्लभ वेदान्त अप्रामाणिक नहीं मानता. इसी तरह प्लातो-अरिस्तोतल्को अभिमत आइडिया या प्रारूपात्मक प्रत्यय, वाल्लभ वेदान्तमें, जीवात्मनिष्ठ प्रमाज्ञानकी दृष्टिसे तो वस्तुनिष्ठ नहीं होते हैं. फिरभी जीवात्मचैतन्यके वह्न्ययोगोलकन्यायेन अन्तःकरणमें अभिव्यक्त होनेपर, वहां प्रकट होते सर्वज्ञ परमात्माके धर्मभूत ज्ञानांशोंमें रूपसृष्टिकी कारणभूता जो नामसृष्टि प्रकट होती है, तद्रूप होते हैं. एतावता रोज़ेलीन जिस जातिरूप सामान्य पदार्थको मिथ्या होनेके अर्थमें केवल नामरूप स्वीकारता है, उसी नामरूपताको वाल्लभ वेदान्त देशकालातीत पदार्थ होनेके रूपमें प्रमाणिक ही मानता है. यों दोनों मतोंके बीच गम्भीर मतभेद है.

एबेलाई (ई.१०७९-११४२) रोज़ेलीन्का विद्यार्थी रह चुका था, और किसी बड़े आदमीकी भतीजीसे ब्याहनेके अपराधवश खस्सी कर दिये जानेपर, दम्पती चर्चमें जा कर पादरी और पादरिन बन गये थे. एबेलाईके अनुसार पवित्रशास्त्रके अलावा किसी भी व्यक्तिके, चाहे पादरियोंके हों या आद्य द्वादश धर्मदूतोंके, वचनोंका स्वतःप्रामाण्य नहीं होता. इसका ऐसा भी सोच था कि जब भी किसी विशेष्य उद्देश्य या पक्ष के बारेमें हम किसी विशेषण या विधेय या साध्य का विधान करते हैं, तब तत्तत्-शब्दवाच्यताका ही विधान करते होते हैं, ठोस किसी वस्तु या वस्तुनिष्ठ गुणधर्मका नहीं. अतः सारेके सारे सामान्यप्रत्यय केवल विकल्पवृत्तिगोचर शब्दार्थ होते हैं. वस्तुओंमें जो सादृश्य होता है बस उसीके कारण असमञ्जस सामान्यप्रत्यय हमारी बुद्धिमें पनप जाता है.[५०]

पुनश्च वाल्लभ वेदान्तकी तरह एबेलाई भी परमेश्वरके दिव्य मनमें प्रारूपकारणोंकी विद्यमानताका तो अस्वीकार नहीं करता था.[५१]

४.एन्स्लेम् (ई.१०३३-११०९) : यह कॅन्टर्बरीका आर्क्बिशप् था.

इसने रोज़ेलीन्की कड़ी आलोचना लिखी थी. इसके तथा पूर्वोक्त एबेलाई के लेखनके आधारपर ही रोज़ेलीन्के विचारोंके बारेमें आज कुछ हम जान पाते हैं. एन्स्लेम् मनुष्य व्यक्तिकी तरह मनुष्यताको भी एक पृथक् पदार्थतया स्वीकारता था. इसकी धारणा थी कि किसी मनुष्यको यदि चर्चके द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त न भी समझमें आते हों तो भी बिना समझे भी उन्हें प्रामाणिकतया ही मान्य रखना चाहिये, क्योंकि विश्वासमूलक यथार्थज्ञान और यथार्थज्ञानमूलक विश्वास के बीच एबेलाई प्रथम कल्पको चर्चद्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तोंके सन्दर्भमें अधिक ग्राह्य मानता था.[५२]

चर्चवचनोंका प्रामाण्य तो नहीं परन्तु वेदादि शास्त्रोंके वचनोंके प्रामाण्यके बारेमें तो वाल्लभ वेदान्त भी इसी तरहका पक्षग्रहण करना पसन्द करेगा. अतः भ्रान्ति और प्रमा रूप ज्ञानके पार्थक्यकी विवेचनामें इस निकषका भी अपना एक अलग महत्त्व तो स्वीकारना ही पड़ता है. शास्त्रीय वचनोंके शाब्दबोधसे विपरीत पैदा होता प्रत्यक्षानुभव व्यवहारमे चाहे अबाधित भी लगता हो परन्तु परमार्थतया शाब्दप्रमासे बाधित होनेके कारण भ्रान्तिरूप ही होता है : **''वेदोक्ताद् अणुमात्रेऽपि विपरीतन्तु यद् भवेद् तादृशं वा स्वतन्त्रं चेद् उभयं मूलतो मृषा'**.''[५३] अस्तु.

५.सन्त थोमस् अक्वीना और जॉह्न् डन्ज़् स्कॉटस् : ईसाईओंके उदयनाचार्य **सन्त थोमस् अक्वीना** (ई.१२२७-१२७४)के अनुसार जाति-व्यक्ति या सामान्य-विशेष का भेद वास्तविक होता है. विशेषमें सामान्यके अवस्थित होनेसे ही विशेष वस्तु अपने स्वरूपकी निर्वाहक हो पाती है. वृक्षके थड़ डाली पत्ते लम्बाई घेरा या रंग आदि वृक्षको वृक्ष नहीं बनाते, वृक्षत्व ही केवल एक ऐसा धर्म है, जो उसे वृक्ष बनाता है. वृक्षोंके अवान्तर प्रभेद उनके घटक द्रव्योंके भेदवश प्रकट होते हैं. इस सृष्टिमें जाति और द्रव्य एकदूसरेसे घुल-मिल कर ही रहते हैं. अतः विशेषता द्रव्यमूलक होती है और सामान्यता जातिमूलक.

वृक्षत्व परमेश्वरके मनमें विद्यमान रहता है जबकि वृक्षके उपादानभूत द्रव्य परमेश्वरने शून्यमेंसे सिरजे हैं. परमेश्वर नूतन-नूतन सामान्योंको नूतन-नूतन द्रव्योंसे योजित कर निरन्तर सृजनशील रहता है.[५४] सन्त थोमस् अक्वीना परमेश्वरके भीतर रहे ज्ञानका सद्वस्तुविषयक होना आवश्यक नहीं मानते हैं. उदाहरणतया कलाकार जो मूर्ति घड़ना चाहता है, उसका ज्ञान कलाकारके अन्तःकरणमें होता है परन्तु ज्ञानविषयीभूत मूर्तिका बाह्य जगत्में अस्तित्व नहीं होता. इसी तरह शून्यमेंसे सब कुछ प्रकट कर पानेके सामर्थ्यवान् परमेश्वरके ज्ञानका प्रामाण्य ज्ञेययाथार्थ्यपर आश्रित नही होता.[५५] सन्त थोमस् अक्वीनाके अनुसार प्रत्ययात्मक ज्ञान वास्तविक होता है और इन प्रत्ययोंका उत्स इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है, जिन्हें अन्तःकरण प्रत्ययात्मना घड़ लेता है. इसके अलावा अन्तःस्फूर्त ज्ञान भी होता है जो इन्द्रियजन्य ज्ञानसे श्रेष्ठ होता है. इसका उत्स या तो दैविकी प्रेरणा या दैविक आप्तवचन होते हैं.[५६]

यह अरिस्तोतल्के चिन्तनके साथ पवित्रग्रन्थोपदिष्ट द्वैतवादके समन्वयार्थ प्रकट हुवा चिन्तन है. अतएव हम देख सकते हैं कि परमेश्वर, पूर्णज्ञानी या पूर्णयोगी के त्रैकालिक वस्तुविषयक ज्ञानके स्वरूपके विचारवश, वाल्लभ वेदान्त जहां, किसी भी वस्तुकी कहीं-कभी असत्ता माननेके बजाय तिरोभावकी बात सोचता है, वहीं वैसी ही स्थितिमें सन्त थोमस् अक्वीना उसी हेतुके आधारपर परमेश्वरके सर्वसामर्थ्यकी उपपत्ति खोजते हैं. भगवान्के कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं सामर्थ्यके वश किसी देश-कालमें स्वानुभूतिनिरपेक्षतया प्रकट न हुयी किसी वस्तुके प्रतिभासको उत्पन्न करनेकी परमेश्वरमें निरंकुशसामर्थ्य तो वाल्लभ वेदान्तमें भी मानी ही गयी है. ज्ञानैकरस ब्रह्मके, परन्तु, अखण्डाद्वैतमें निखिल ज्ञेयोंका प्रादुर्भाव स्थिति और प्रलय रूपी तीनों ही अवस्थाओंमें मौलिक ज्ञानरूपताके विकृत हुवे बिना भी ज्ञेयात्मना परिणति, ज्ञेयात्मना स्थिति; और, ज्ञेयात्मना प्रलीनता स्वीकारी गयी हैं. अर्थाद् अविकृतपरिणामवादकी प्रक्रियाके अनुरोधवश जो भी वस्तु है वह या तो अपने मूल स्वरूपमें ज्ञानात्मना

ब्रह्ममें अवस्थित है या प्रकट ज्ञेयात्मना भी. अतः परमेश्वरके ज्ञानको न तो असद्वस्तुविषयक और न अयथार्थ ही माननेको वाल्लभ वेदान्त उद्यत होता है. अतएव सन्त थोमस् अक्वीनाके मतमें भ्रान्तिके अभिमत स्वरूपकी व्याख्या करते समय भी दोनों ही सिद्धान्तोंकी साधारण चौखटमें ही कुछ सोच लेना उचिततर होगा.

सन्त थोमस् अक्वीनाके मतके विपरीत **जॉह्न् डन्ज़् स्कॉटस्** (ई.१२६५-१३०८)का मानना है कि चर्चके किसी भी सिद्धान्तकी तार्किक उपपत्ति शक्य ही नहीं, क्योंकि वे तर्कसे अगोचर तथा अविरुद्ध सिद्धान्त हैं. व्यक्ति या विशेषवस्तु से सम्बन्धी सन्त थोमस् अक्वीनाकी धारणाओंसे भी वह सहमत नहीं हैं कि वे घटक द्रव्योंके भेदवशात् भिन्न होते हैं. जॉह्न् डन्ज़् स्कॉटस्के अनुसार द्रव्यके कारण नहीं प्रत्युत अपनी विशेषताके कारण व्यक्तिभेद अवगत होता है और उसमें संवलित प्रारूपके कारण सामान्यका बोध प्रकट होता है. प्रत्येक वस्तुमें दोनों मिश्रित रहते हैं. केवल परमेश्वर ही एक द्रव्यरहित शुद्ध प्रत्यय या प्रारूप होता है.

महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य भी अतएव कहते हैं कि "**यदि कोई सोचे कि शास्त्रचिन्तनको सफल बनाने (वेदके वचनोंमें अन्तर्विरोधके परिहारार्थ) कोई वेदानुसारिणी युक्ति तो देनी ही चाहिये, परन्तु ऐसा सोचना भी उचित नहीं, क्योंकि वेदार्थमें विरोध ही नहीं सोचना चाहिये. स्वभाव और दर्शन के अलावा, क्योंकि, अन्य कोई युक्ति अन्तमें टिक नहीं पाती**'."[५७] अतएव ब्रह्मके विरुद्धधर्माश्रय होनेके स्वभाव और श्रुत्येकसमधिगम्य होनेके प्रामाण्यवश यथोक्तस्वीकारके लिये सर्वदा सन्नद्ध रहना चाहिये.

(६)**ईसाई सम्प्रदायके भीतर छिपी चिनगारीके जैसा विद्रोही चिन्तन :**

एस ई फ्रॉस्ट कहते हैं कि ग्यारहवीं शताब्दिके रोज़ेलीन्के द्वारा

जाति/सामान्य पदार्थकी वास्तविकताको अमान्य कर देनेके काफी वर्षोके बाद (चौदहवीं शताब्दिमें) ऑक्कॅम्के विलियम्ने खुल कर यह कहना शुरु किया कि विशेष विषय या वस्तु ही केवल सत्य होते हैं, क्योंकि जगत्में वे ही इन्द्रियगोचर होते हैं. आइडिया प्रत्यय सामान्य/जाति तो हमारे केवल विचाररूप होते हैं.[५८]

इस तरह व्यक्ति या जाति, विशेष या सामान्य; अथवा इन्द्रियगोचर या बुद्धिगोचर में से दोनों ही सत्य होते हैं, दोमेंसे कोई एक सत्य और दूसरा असत्य; अथवा दोनों ही अविश्वसनीय, यों इन विकल्पोंका उभरना अब प्रासंगिक हो गया था. अपने पश्चिमी दर्शनके इतिहासमें बर्ट्रेड् रसेल कहते हैं कि "**क्या कोई ऐसी बाह्य वस्तु हो सकती है कि जिसके बारेमें हम कुछ सोच पाते हों? अर्थात् क्योंकि हम सोच पाते हैं अतः हमारी बुद्धिके बाहर भी उसका अस्तित्व होना ही चाहिये क्या? प्रत्येक दार्शनिक इस प्रश्नके उत्तरमें 'हां' कह देना पसन्द करेगा. क्योंकि दार्शनिकका तो काम ही बैठे-बैठे सोच कर जगत्के तथ्योंको जाननेका होता है, बजाय कि निरीक्षण करनेके. यह यदि सच हो तो हमारे शुद्ध विचारों और तथ्यों के बीच कोई ऐसा सेतु भी स्वीकारना पड़ेगा जो हमें सत्य तक पहुंचा पाता हो. यदि नहीं तो ऐसा सेतु भी सम्भव नहीं रह जायेगा**'.'[५९] मुझे लगता है कि दार्शनिक और वैज्ञानिक चिन्तनके दो महाद्वीपोंके बीच दृष्टिभेदका यह एक लहराता हुवा महासागर है. किसी भी तथ्यको प्रत्यक्षगोचर निरीक्षण-प्रयोगद्वारा खोजना या निरीक्षण-प्रयोगरहित निमीलितनेत्रोंके साथ किये गये चिन्तनद्वारा! इस तरहकी भेददृष्टिमें कहीं न कहीं निर्विकल्प प्रत्यक्षके ही केवल प्रमाण होनेका तथा सविकल्पक प्रत्यक्षके केवल कल्पनारूप होनेका पूर्वाग्रह काम करता होता है. अन्यथा प्रत्यक्षके प्रामाण्यपर अतिनिर्भरता अथवा विचारोंके प्रामाण्यपर अतिनिर्भरता के दो अन्तिम छोरोंमेंसे किसी एकपर अत्यवलम्बित होनेके बजाय दोनोंमें परस्पर संवादिताके प्रामाण्यपर अवलम्बित होनेकी

समन्वयकारिणी मनःस्थिति भी बनायी तो जा ही सकती है.

१.ओक्कॅम्क्के विलियम् (ई.१३००-१३५०) : इस चिन्तकने कल्पना-/उत्प्रेक्षामें लाघवका गुण और गौरवको दोष माननेके आग्रहको प्रस्तुत करके जिस किसी एक प्रत्यय या धारणा को सत्यतया स्वीकारनेसे अनुभूत वस्तु या तथ्य की व्याख्या शक्य हो तो उसके अलावा अन्य किसी प्रत्यय या धारणा के प्रामाण्यको अस्वीकार्य मान लेनेका सिद्धान्त प्रस्तुत किया. वह, अतएव, विशेष वस्तुओं या विषयों को ही सत्य मानता था. इन्द्रियगोचर जगत्को भी वह सत्य मानता था. इसके विपरीत आइडिया प्रत्यय या सामान्य को तो वह किसी एकरूपतया अनेक वस्तुओंको पहचाननेकी मनकी कल्पनामात्र मानता था. अतः विशेषव्यक्ति या विशेषवस्तु के इन्द्रियसाक्षात्कारमें गृहीत होती विशेषताके प्रत्ययमें लाघव गुण होनेकी वक़ालत करके दार्शनिक चिन्तनमें बुद्धिग्राह्य होते सामान्यको अब गौरवग्रस्त मान लिया गया. बुद्धिगोचर सामान्यकी उपेक्षा करनेकी प्रेरणाद्वारा अब वैज्ञानिक चिन्तनको ज्ञानकी एक नूतन विधाके रूपमें पुरस्कृत कर देनेका मार्ग प्रशस्त हो गया!

२.गेलेलिओ और आईज़ेक् न्यूटन् : गेलेलियो (ई.१५६४-१६४२) दिमॉक्रितस्के सिद्धान्तसे प्रभावित था और यह मानता था कि जगत्में अनुभूत होते सारेके सारे परिवर्तन उसके घटक अंशों या परमाणुओं की गतिशीलताके वश होते हैं. गणितशास्त्रीय पद्धतिके अनुसार अपनी चिन्तनप्रक्रियाको विकसित करके समग्र विश्वकी व्याख्या गणितशास्त्रीय पद्धतिके अनुसार करता था. इस दिशामें आगे बढ़ते हुवे **केप्लर** (ई.१५७१-१६३०) और **आइज़ेक् न्यूटन्** (ई.१६४२-१७२७) ने भूकेन्द्रवादको ठुकरा कर सूर्यकेन्द्रवाद प्रस्थापित किया.[६०] वैज्ञानिक निरीक्षण या प्रयोगों से अवगत होते विषयोंके बारेमें गेलेलियो किसी आप्तवचन या रहस्यवादिचिन्तन का प्रामाण्य स्वीकारने उद्यत नहीं था. अतएव

व्याप्तिनियमद्योतक सामान्य विधानों या प्रत्ययों का प्रामाण्य भी उसे वैज्ञानिक निरीक्षण या प्रयोग पर आश्रित होनेपर ही मान्य था.[६१]

भूकेन्द्रवादकी सैद्धान्तिक पृष्ठभूमिके रूपमें मनुष्यके अचेतन मनके भीतर भरे आत्मकेन्द्रवादी पाश्चात्य अहंकारको इस सूर्यकेन्द्रवादके कारण करारी चोट पहुंची. भारतमें तो एक ब्रह्माण्ड नहीं प्रत्युत असंख्य ब्रह्माण्डोंकी धारणा धर्मरूढ़िसे ही सिद्ध थी. अतः अनेक ब्रह्माण्डोंके बीच अपनी इस एक भूमिको ले कर भूकेन्द्रवादी भारतीय मनोवृत्तिको उतनी उद्विग्नताका शिकार बननेका प्रसंग ही नहीं उठ पाया.[६२] अन्यथा चारों ओर फैले इस असीम दृश्यविस्तारमें अपने द्रष्टा तथा चिन्तक होनेके आत्मगौरवको मनुष्य एक दुरभिमानके रूपमें विकृत भी बना सकता है, जब वह ऐसा सोचने लग जाता है कि यह सारा दृश्यविस्तार मेरी कल्पनासे प्रसूत है! किम् आश्चर्यम् अतः परम्? क्योंकि इस दृश्यविस्तारकी असीमता और कल्पितता दोनों ही एक साथ तो स्वीकारी नहीं जा सकती हैं, 'असीमतया कल्पित' रूप प्रत्ययके स्वतोव्याहत होनेसे. हमारी अनुभूति या कल्पनाशक्ति की परिधिमें न आनेके कारण ही तो कहीं-कभी हमें असीमताका बोध होता होनेसे. तो भूकेन्द्रवादकी यह वैचारिक दुर्गति कभी न कभी तो होनी ही थी!

पवित्रग्रन्थसे विरुद्ध किसी भी तरहकी तार्किक उत्प्रेक्षाओंको कठोरतया दण्डित कर-करके एक ओर चर्चने अपनी ही कमजोरियोंको उजागर कर रखा था तो दूसरी ओर निरीक्षण-प्रयोगोंपर अनिर्भर शुष्क चिन्तनोंके अनिश्चायक मतभेदोंने उनपर भी मनुष्यका विश्वास क्षीणतर बना रखा था. ऐसी स्थितिमें वैज्ञानिक चिन्तनके नये मोड़की चकाचौंध यदि अनास्थाको जन्म नहीं देती तो सचमुचमें एक विस्मयजनक बात होती. परन्तु जो द्वैत धार्मिक आस्थासे प्रसूत प्रत्यय और अनिरीक्षित-अप्रयोगार्ह चिन्तनसे प्रसूत प्रत्यय के बीच अब तक माना जाता रहा, वही

द्वैत अब निरीक्षण-प्रयोगमूलक चिन्तनप्रसूत प्रत्यय और शुद्धबुद्ध्याश्रित चिन्तनप्रसूत प्रत्ययोंमें भी देखा जाने लगा. यों स्वभावसिद्ध पूर्वाग्रह रूपान्तरित हो गया! यद्यपि इस समय भी और इसके बाद भी कोई-कोई शुद्धाद्वैतवादी होते ही रहे परन्तु उस इतिहासके सिंहावलोकन करनेको हमें आगे बढ़ना पड़ेगा.

२.कूसाका निकोलस्, जिओर्दानो ब्रूनो और तोमासो काम्पेनेल्ला : इनमें प्रथम **कूसाके निकोलस्** (ई.१४०१-१४६४) के अनुसार यह सृष्टि अंशात्मना विभक्त स्वयं परमेश्वर है. सारे विभागोंको जोड़ कर सोचनेपर उसके परमेश्वर होनेकी बात समझमें आ सकती है. प्रत्येक अंश या विभाग परमेश्वरका ही अंशात्मक विभाग है परन्तु परमेश्वर प्रत्येक विभागमें विद्यमान रहता है.[६३] निकोलस्के अनुसार ज्ञानके चार स्तर होते हैं[६४] :

१.इन्द्रियजन्य ज्ञान और तत्सम्बद्ध कल्पना, ये दोनोंही भ्रमबहुल होते हैं.

२.सहेतुक बोध, जो विश्लेषण, देशकालवर्तिता, संख्याकीय प्रक्रिया और किसी पदके किसी व्यक्तिमें शक्तिग्रहण तथा अव्याघातनियमोंका अवलम्बन करते हुवे परस्पर विरुद्ध वस्तुओं या गुणधर्मों को भिन्नतया दरसाता है.

३.उत्प्रेक्षात्मक तर्क जो परस्पर विरुद्धतया भासित होती वस्तुओंमें अविरोधसम्पादनक्षम होता है.

४.सर्वोत्कृष्ट ज्ञान तर्कातीत अन्तःस्फुरणात्मक होता है. यहां सारे विरोधोंका एक अविरुद्ध आश्रय अधिगत हो जाता है.

इस अन्तःस्फूर्त ज्ञानके आधारपर ही यह समझमें आ पाता है कि सहानवस्थायी विरुद्ध वस्तु या गुणधर्म किसी एक परम तत्त्वको अपना अविरुद्ध आश्रय (coincidentia oppositorum) बना सकते

हैं. इस अन्तःस्फूर्त बोधके आधारपर प्रकट होते अधीत अज्ञानद्वारा ही उसके बारेमें वास्तविक ज्ञान प्राप्त हो पाता है. ''**सभी कुछ सभीमें हैं, क्योंकि सभी कुछ जो जगत्में है, वह परमेश्वरमें है**'.'[६५]

जिओर्दानो ब्रूनो (ई.१५४८-१६००)के अनुसार यह जगत्, *मोनाड्स्*, जो अजात एवं अविनाशी होते हैं, उनसे घड़ा हुवा है. ये अंश परस्पर संहत हो कर अनेकविध शरीरों और वस्तुओं को प्रकट करते हैं. यह सृष्टिको द्रव्य और प्रत्यय के परस्पर मिश्रणतया प्रकट मानता था. अतः परिवर्तन जो होता है वह द्रव्यके एक रूपको छोड़ कर दूसरे रूपके परिग्रहके कारण होता है. अंशी, जबकि, अपरिणामी ही रहता है.[६६]

तोमासो केम्पानेल्ला (ई.१५६८-१६३९) भी प्रकृतिको परमेश्वरकी अभिव्यक्ति मानता था. सारे जगत्को वह परमेश्वरसे व्युच्चरित हुवा मानता था, निरपवादतया, वह चाहे आइडिया हो, या स्पिरिट्स्, या अमर्त्य मानवीय आत्मा, या अवकाशदेश हो या शरीर. यह सृष्टि परमेश्वरकी निर्माणशील गतिविधिका परिणाम है, ऐसी उसकी धारणा थी.[६७]

स्पष्ट है कि इन चिन्तकोंकी विचारधारामें वाल्लभ वेदान्ताभिमत शुद्धाद्वैतकी छबी बराबर झलक ही रही है. अतएव भ्रान्तिके बारमें ये कुछ अन्य प्रकारकी धारणा रखते होंगे, ऐसा सोचना कठिन लगता है.

इन चिन्तकोंके बाद यूरोपीय चिन्तनमें एक तरहका पुनर्जागरण अर्थात् मध्यकालीन चर्चसंस्थाको अप्रतिकूल हो ऐसे ही चिन्तन करते रहनेकी पराधीनतासे मुक्ति पा लेनेकी मनोवृत्तिका काल माना गया

है. सभीने निःशंक हो कर, चर्च और सेनेगॉग द्वारा किये गये घोर विरोधोंके बावजूद, कभी प्रकटतया तो कभी छद्मतया भी यथोचित प्रतीकार किया . अपने चिन्तनपर किसी भी तरहके अंकुशको स्वीकारनेकी मनोवृत्तिसे अन्तमें छुटकारा पा ही लिया. इस पुनर्जागरणकालके चिन्तकोंमें फ्रान्सिस् बेकन् और थोमस् होब्स् प्रमुख हुवे.

(७)<u>पुनर्जागरणकालका नूतन चिन्तन</u> :

इस कालके नूतन चिन्तनकी लाक्षणिक विशेषताको, बर्ट्रेंड् रसेल्, असाम्प्रदायिक या अपारम्परिक वैयक्तिक चिन्तन ही नहीं अपितु वैयक्तिक बोधपर अवलम्बित चिन्तनके रूपमें भी देखना चाहते हैं.[६७] इमानुएल् कान्ट्से पूर्वभावी चिन्तनमें तार्किकवाद, आनुभविकवाद, मोनाड्वाद, काल्पनिकवाद और आनुभविकवादमूलक सन्देहवाद प्रमुखतया प्रवर्तित हुवे. वैसे देकार्तेको नूतन दर्शनका पिता माना जाता है परन्तु इसी कालके फ्रान्सिस् बेकन् और थोमस् हॉब्बस्, ये दोनों ही देकार्तेसे वयसा ज्येष्ठ थे.

१.फ्रान्सिस् बेकन् और थोमस् हॉब्बस् : आनुभविकवादके प्रवर्तक **फ्रान्सिस् बेकन्** (ई.१५६१-१६२६)ने धर्म और दर्शन को सर्वथा एक-दूसरेसे पृथक् माना. बेकन्के अनुसार भ्रान्तिज्ञानके स्रोतों या हेतुओं को जाने बिना कभी सफल चिन्तन सम्भव नहीं और आकस्मिक साहचर्य और नियत साहचर्य के विवेकके बिना घड़ लिये जाते सामान्य नियम या प्रत्यय प्रायः भ्रान्तिज्ञानके हेतु बनते ही हैं. बेकन्का सोचना था कि **''निश्चित ज्ञानके खोजिओंको वाचक शब्दोंका त्याग कर स्वयं वाच्य प्रकृतिको हमारे प्रश्नोंके उत्तर देनेको बाधित करनेकी कला सीखनी पड़ेगी'.**'[६८] बेकन्के अनुसार ज्ञानको बरगलानेवाली ये चार मोहकमूर्तियां होती हैं :

१.idola theatri अपने स्वयंके चिन्तनके बजाय अन्य

किसी आप्त पुरुष या परम्परा का प्रामाण्य बलवत्तर मानना.

२.idola fori बोलचालकी भाषामें प्रयुक्त होते शब्दों या विधानों के आधारपर तत्त्वके वास्तविक स्वरूपको जाना जा सकता है, ऐसी मनोवृत्ति.

३.idola specus सादृश्य या वैसादृश्य के वैयक्तिक प्रत्ययोंके आधारपर पनपती प्राग्धारणाओंपर अवलम्बित हो कर तत्त्वनिश्चय शक्य मान लेनेकी वृत्ति.

४.idola tribus मनुष्यकी सीमित इन्द्रियसामर्थ्यके कारण पैदा होते भ्रम जो वैज्ञानिक उपकरणोंके निर्माणद्वारा निरसनीय होते हैं; अथवा, मनुष्य क्योंकि सोद्देश्य क्रियाओंमें तत्पर होता है, अतः कार्य-कारणात्मना जुड़ी क्रिया या पदार्थों में भी किसी न किसी तरहकी सप्रयोजनता खोज लेनेकी मनोवृत्ति.[६९]

अनुमानकी निगमनात्मक प्रक्रियामें उपनयात्मिका अनुमिति आधारभूत होती है. अतः सादृश्यमूलक या वैसादृश्यमूलक व्याप्तिग्रहण कैसे प्रामाणिकतया शक्य बनता है, इस बारेमें बेकन्ने गम्भीर विचार किया. वह विशेषवस्तुओं और उनके व्यावहारिक नियमों को तो स्वीकारता था परन्तु सामान्य प्रारूप या जाति जैसे स्वतन्त्र पदार्थ उसे स्वीकार्य नहीं थे. एस्.ई.फ्रॉस्ट्के अनुसार इस तरह उसने पुरातन यूनानी और मध्यकालीन साम्प्रदायिक चिन्तनको पीछे छोड़ कर आधुनिक विज्ञानकी दिशामें अपने चरण बढ़ा दिये थे.[७०]

थोमस् हॉब्बस् (ई.१५८८-१६७९)का चिन्तन गणितशास्त्रीय शैलीको अनुसरनेवाला तथा भौतिकवादी था. उसके अनुसार यह जगद् अवकाशात्मक देशमें गतिशील द्रव्योंके संघातके बनते और बिगड़ते रूपोंका अकस्मात् है. हॉब्बस्के अनुसार जो भी कुछ है वह या तो द्रव्यात्मक प्राकृत संघात होता है या कृत्रिम संघात होता है अथवा उनकी गति.

उत्पत्ति और विनाश दोनों ही गतिशील द्रव्योंके एक-दूसरेसे अकस्मात् टकरा जानेके कारण घटित होनेवाली प्रक्रिया हैं. यद्यपि सृष्टिके आरम्भमें द्रव्योंको गतिशील बनानेवाला परमेश्वर था परन्तु सृष्टि बन जानेके बाद वे अकस्मात् ही आपसमें टकरा कर विनष्ट या उत्पन्न होते रहते हैं. ऐसे ईश्वरवादी और भौतिकवादी दोनों ही दृष्टियां उसके चिन्तनमें झलकती हैं.[७१] विचार, हॉब्बस्के अनुसार, संकलना और उसके प्रतीकरूप शब्दोंके अलावा अन्य कुछ भी नहीं होते, जिनका हम प्रयोग करते हैं. उदाहरणतया वास्तविक सिक्कोंके बजाय रंग-बिरंगी टिकियोंको गणक बना कर कई खेल खेले जाते हैं. रुपयोंके एवज़में रुपयोंका काम तो इन टिकियोंसे निकाला जा सकता है, एतावता स्वयं इन्हें कोई रुपया समझ ले तो, वह तो मूर्खतापूर्ण भ्रम ही माना जायेगा. इसी तरह भाषा या शब्द भी विशेष व्यक्ति या वस्तु के बारेमें मनुष्यने, गणकोंके जैसे, घड़े कृत्रिम प्रतीक होते हैं. इनका वास्तविक जगत्से कोई सम्बन्ध नहीं होता.[७२] हॉब्बस्के अनुसार अन्तःकरण भी सूक्ष्म द्रव्योंका ही एक गतिशील संघात है. चेतनात्मक क्रियाकलाप उन सूक्ष्म द्रव्योंकी गतिशीलताके कारण उत्पन्न एक क्रिया है. अथवा उपद्रव्यान्तरवाद (Epiphenomenalism) का भी सहारा ले कर वह कभी तज्जन्य प्रभाव भी उन्हें मानता है.[७३]

बेकनूद्वारा निरूपित चार मोहकमूर्तियोंका जहां तक प्रश्न है तो वाल्लभ वेदान्त स्वयंको तत्त्वचिन्तनार्थ प्रवृत्त हुवा नहीं मानता प्रत्युत शास्त्रव्याख्यानार्थ प्रवृत्त हुवा मानता होनेसे, प्रथम मूर्तिको मोहजनक माननेके बजाय, मनोमोहिका मूर्तिके रूपमें स्वीकार कर मूर्तिके ही व्याख्यानको अपने चिन्तनका प्रयोजन मानता है. अवशिष्ट तीन मूर्तियोंके बारेमें भी मोहभीति रखने या असाधारण मोह पालने के दुराग्रहोंसे बचना चाहेगा. वैसे इन दोनों चिन्तकोंकी भ्रान्तिके बारेमें क्या धारणायें होंगी, यह इदमित्थतया कह पाना कठिन काम है. फिर भी जगत्को सत्य मानते होनेके कारण अनिर्वचनीयख्याति या आत्मख्याति की धारणायें

तो अवश्य ही इन्हें मान्य नहीं होंगी. इसी तरह दृष्टिगोचर रूपभेदों नामभेदों तथा कर्मभेदों के बीच एकत्वाधायक किसी एक पदार्थके अस्वीकृत होनेसे सत्ख्याति, अख्याति या अन्यख्याति की धारणाओंका भी मान्य होना शक्य नहीं लगता. वैसे ही प्रारूप/सामान्य/जातिरूप पदार्थकी भी अस्वीकृतिके कारण नैयायिकोंको अभिमत अन्यथाख्याति भी सम्भव नहीं लगती. परिशेषतया माध्वाभिमत अन्यथाख्याति अथवा बाह्यार्थवादी बौद्धोंको जिस तरहकी ख्याति मान्य रही होगी, वैसा ही कोई स्वरूप भ्रान्तिका इन दोंनों चिन्तकोंको भी मान्य होना चाहिये, ऐसा अनुमान किया जा सकता है. बौद्धोंकी तरह ही ''**कल्पनापोढम् अभ्रान्तं प्रत्यक्षम्**'' हॉब्बस्को तो अवश्य ही सर्वथा मान्य लगता है. परन्तु ज्ञानको शब्दजन्य विकल्पोंकी कल्पनासे रहित होनेपर ही प्रामाणिक माननेके बाद भी निर्विकल्पज्ञानको ''**सहोपलम्भनियमाद् अभेदो नीलतद्धियोः**'' सिद्धान्तके मान्य होनेके कोई वैचारिक संकेत यहां मिलते नहीं हैं.

२.देकार्ते, स्पिनोज़ा एवं माल्ब्राँ : बर्ट्रेंड्र रसेल्का कहना है कि यूनानी दार्शनिक और देकार्ते के बीचमें हुवे सभी चिन्तक अपनी व्यावसायिक श्रेष्ठताके बावजूद केवल अध्यापक ही थे. देकार्ते, किन्तु, जो कुछ लिखता है वह दर्शनाध्यापककी हैसियतमें नहीं प्रत्युत एक अन्वेषक और खोजी की तरह वह औरोंको यह बताना चाहता है कि उसने क्या खोजा.[७४] देकार्तेद्वारा पथ प्रशस्त किये जानेपर अन्य भी चिन्तक इसी विचारशैलीको अपनाते हुवे चिन्तनमें परायण हुवे. इस अर्थमें देकार्ते नूतन चिन्तनशैलीका जनक सिद्ध होता है.

रेने देकार्ते (ई.१५९६-१६५०) अपने चिन्तनका प्रारम्भ सर्वग्रासी सन्देह (de omnibus dubitandum) के साथ करते हैं : परमेश्वर, बाह्य जगत्, स्वयं अपना शरीर, उससे सम्पन्न होती क्रिया ही नहीं अपितु आन्तरिक क्रियाओं का भी अस्तित्व स्वप्नके समान क्यों एक मिथ्या अनुभूति नहीं हो सकती है?

फिर भी जाग्रत्कालीन आत्मबोधकी बात तो जाने दो स्वप्नकालीन आत्मबोध भी, देकार्तेके अनुसार, सन्दिग्ध नहीं हो सकता. क्योंकि सन्देहव्यापारको सम्पन्न करनेवालेका अस्तित्व (cogito ergo sum) सन्देहव्यापारमें भी भासित तो होता ही है. अतः आत्मास्तित्वको सन्दिग्ध मानना उसे स्वतोव्याहत लगता है. अतः आत्मास्तित्व सन्देहानर्ह (sum cogitans) होता है. यह जैसे सन्देहानर्ह होता है, वैसे ही और भी कोई बोध हो सकता है या नहीं? जैसे आत्मास्तित्वका बोध एक स्पष्ट प्रत्यक्ष (clara et distincta perceptio) होता है, वैसा ही बोध हमें स्वयम्भू परमेश्वर (causa sui) का भी होता है. क्योंकि अपने आत्मबोधमें हमें अपनी अपूर्णताका जो बोध होता है, वह पूर्णताके बोध बिना शक्य नहीं. अतः यह बोध हमारे भीतर अन्य किसीके द्वारा स्थापित होना चाहिये. यदि हम स्वयं इसके कारण होते तो अपूर्णके बजाय अपने-आपको पूर्ण क्यों नहीं बना लेते? अतः इसके स्थापकतया परमेश्वरका अस्तित्व सिद्ध होता है. परमेश्वरसे उसके अस्तित्वको पृथक् सोचनेपर, अर्थात् किसीके द्वारा प्रदत्त सत्ताके वश उसे अस्तित्वशाली माननेपर, वह भी हमारी तरह एक अपूर्ण ही सिद्ध होगा. हमारे भीतर भरे पूर्णता और अपूर्णता के प्रत्ययोंका उत्पादक नहीं. इस तरह वह अपरिच्छिन्न दैविक पदार्थरूप परमेश्वर (substantia infinita sive deus), परिच्छिन्न विचारशील पदार्थ मानवीय जीव(substantia finitia cogitana sive mens) और साकार देशवर्ती जड़ पदार्थ(substantia extensa sive corpus) रूपी त्रिकका पृथक्-पृथक् अस्तित्व देकार्ते स्वीकारता है. इन्द्रियग्राह्य गुणोंको, यह चिन्तक, जड़द्रव्यका स्वाभाविक गुणधर्म नहीं मानता परन्तु बुद्धिग्राह्य देशवर्तिताको ही जड़द्रव्यका स्वाभाविक गुणधर्म मानता है. इससे यह भी लगता है कि देकार्ते भी सम्भवतः बाह्यार्थानुमेयवादी होगा.

देकार्ते बोधके स्वरूपकी विवेचनामें कहता है : १.बाह्येन्द्रियजन्य ज्ञान, २.साहजिक भूख, ३.आवेग शारीरक तथा मानसिक, ४.अनुभूतविषयजन्य

स्मृति और इच्छाजन्य कल्पना, ५.बुद्धि या सहेतुक चिन्तन, और ६.इच्छा, इन सब क्रियाकलापोंसे आत्मा सम्पन्न रहती है. देकार्तेके अनुसार आइडियाओंके तीन प्रभेद होते है : १.अन्तर्निहित, २.संकल्पोत्थ और ३.तथ्योत्थ. इनमें प्रथम परमेश्वरद्वारा हमारे भीतर स्थापित होते हैं, अर्थाद् अनुभवजन्य नहीं होते. द्वितीय हम अपने आन्तरिक संकल्पोंसे पैदा करते हैं. तृतीय बाह्य या आन्तर विषयोंके बारेमें तथ्यावगाही आइडिया होते है. बाह्य विषयसे भीतर जन्य ज्ञान जननक्रियाके कर्मरूप होते हैं. जबकि आत्मजन्य आन्तरिक इच्छाजन्य ज्ञान बाह्य क्रियाके जनक होते हैं.[७५] जड़, जीव और परमेश्वर के त्रैतवादी इस चिन्तनमें, रिचाई फाल्कन्बर्गके अनुसार, भ्रान्ति स्वयं मनुष्यको दैवप्रदत्त ज्ञानसामर्थ्यके दुरुपयोगके वश होती है.[७६]

यह तो कारणमीमांसा हुयी. भ्रान्तिके स्वरूप और विषय की मीमांसा, किन्तु, स्पष्ट शब्दोंमें मिलती नहीं है. हर सूरतमें अन्यथाख्याति या विपरीतख्याति का ही कोई प्रकार देकार्तेको मान्य होगा ऐसा सोचनेमें कोई आपत्ति तो नहीं दिखलायी देती.

बारुक् स्पिनोज़ा (ई.१६३४-१६७७)का मत महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके मतसे घनिष्ठ साम्य रखता है. महाप्रभुप्रवर्तित पुष्टिभक्तिमार्गीय साधनाका आधारभूत दर्शन साकारब्रह्मवाद या शुद्धाद्वैतवाद है. इसमें एकमेवाद्वितीय परमतत्त्वके विभिन्न पहलुओंके बीच रहे तादात्म्यके अन्तर्भूत पांच प्रभेदोका विशेष महत्त्व है, क्योंकि भक्तिका अभीष्ट स्वरूप इन्हीं प्रभेदोंपर ही अवलम्बित है. उस परमतत्त्वका प्रथम पहलु है उसका [क]ब्रह्म होना. अर्थात् देश-काल-वस्तुके परिच्छेदसे रहित सच्चिदानन्द होना. इस पहलुसे वह सर्व नाम-रूप-कर्मोका उपादान बनता है.[७] द्वितीय पहलु है उसका [ख]परमात्मा होना. इस पहलुमें वह चराचर जगत्का अन्तर्यामी बनता है.[८] ये दोनों ऐसे पहलु हैं कि जहां स्पिनोज़ा और महाप्रभु के बीच सर्वथा मतैक्य है.[७९] इनके बाद [ग]भगवान् [घ]श्रीकृष्ण और [ङ]भक्तके

निजाराध्य सेव्यस्वरूप[०] यों इन तीनों पहलुओंके बारेमें स्पिनोज़ाको तीव्र मतभेद होगा ही. वह पुरुषाकारक या पुरुषस्वभाववाले (anthropomorphic) परमेश्वरको स्वीकारने कथमपि उद्यत नहीं.[८१] इसमें हेतु स्पष्ट है कि महाप्रभुका चिन्तन भगवद्गीता-भागवतपुराणको न केवल प्रमाणतया स्वीकार कर आगे बढ़ता अपितु उनकी व्याख्याके रूपमें ही प्रकट हुवा है.[८२] जबकि स्पिनोज़ाका चिन्तन यहूदी-ईसाईओंके पवित्रग्रन्थोंके प्रामाण्यसे न तो प्रतिबद्ध है और न उनकी व्याख्याके ही रूपमें प्रकट हुवा चिन्तन.[८३] यह आश्चर्यजनक तथ्य है कि तो भी शास्त्रवचनोंकी व्याख्या कैसे करनी इस बारेमें दोनोंके मतोंमें अतीव एकरूपता है. अन्तर यही है कि महाप्रभुके मतमें वेदादि शास्त्रोंका प्रामाण्य सर्वोपरि है. अतः उनके वचनोंके यथाश्रुतार्थके व्याख्यान करनेका आग्रह वे रखवाना चाहते हैं. अन्य किसी प्रमाणकी तुलनामें उसे गौण मान कर वचनोंके मुख्यार्थका त्याग महाप्रभु उचित नहीं मानते.[८४] ऐसी ही व्याख्यानीतिके आग्रह रखनेमें स्पिनोज़ाका हेतु यह है कि ग्राह्य धर्मोके सदुपदेशपरक पवित्रग्रन्थोंको सामान्यतया उपादेय माननेके बावजूद तात्त्विक विषयोंके स्वरूपनिर्धारणार्थ वह उन्हें बहोत विश्वसनीय नहीं मानता. अतः यथाश्रुत वचनोंके गौणार्थमूलक व्याख्यानोंद्वारा उनमें दार्शनिक गरिमा खोजना वह अनावश्यक मानता है.[८५]

इसी तरह ज्ञानमीमांसामें भी दोनों ही मतोंमें पर्याप्त साम्य है, यथा, वाल्लभ वेदान्तमें [१]प्रत्यक्ष तो स्पिनोज़ाके मतमें [१]बुद्ध्यनालोचित अबाधित प्रत्यक्ष प्रमाण माना गया है. वाल्लभ वेदान्तमें [२]ज्ञानकरणक ज्ञानरूपा अनुमिति तो स्पिनोज़ाके मतमें भी [२]कार्यसे कारण अथवा सामान्य गुणधर्मके आधारपर विशेष गुणधर्मोकी अनुमितिको प्रमाण माना गया है. वाल्लभ वेदान्तमें [३]शब्द/ऐतिह्य तो स्पिनोज़ाके मतमें भी [३]आप्तजनोंके वचनोंको ज्ञानके जनकतया स्वीकारा गया है. चतुर्थ वाल्लभ वेदान्तमें जहां [४]श्रुत्यादि शास्त्रोंका प्रामाण्य सर्वोपरि माना गया है वहां स्पिनोज़ाके मतमें [४]वस्तुके तात्त्विक स्वरूपके प्रत्यय अथवा उसके प्रामाणिक

हेतुके ज्ञानवश होते ज्ञानका प्रामाण्य सर्वोपरि माना गया है.[८६]

दि एथिक्स् के द्वितीय परिच्छेदमें विधा.१७ के प्रमाणकी टिप्पणीसे प्रारम्भ कर परिच्छेदके अन्ततक स्पिनोज़ाने भ्रान्तिज्ञान और प्रमाज्ञान के तारतम्यकी भी सुविशद विवेचना की है. रामानुज और वाल्लभ वेदान्तोंकी तरह यह चिन्तक भी भ्रान्तिको मूलतः अख्याति ही मानता है और यह ज्ञानकी अपूर्णता ही भ्रान्ति बन जाती है, ऐसा प्रतिपादन करता है. वह कहता है:

> **''प्रत्येक प्रत्यय जो निरपेक्ष या पर्याप्त और सम्यक् होता है वह सत्य ही होता है. किसी प्रत्ययको 'पर्याप्त' और 'सम्यक्' कहनेका अभिप्राय यह है कि परमेश्वर, क्योंकि, हमारी चेतनाका मूल तत्त्व है अतः पर्याप्त और सम्यक् प्रत्यय परमेश्वरमें विद्यमान रहता है. अतएव ऐसे प्रत्ययको सत्य मानना चाहिये यह सिद्ध हुवा. परिच्छिन्न ज्ञानमें, परिच्छिन्नतावश, प्रकटी त्रुटि या च्युतिके कारण ही अपर्याप्त आंशिक या संकीर्ण प्रत्ययोंमें मिथ्यात्व आता है. क्योंकि ज्ञानमें स्वयंमें ऐसा कुछ भी भावात्मक गुणधर्म नहीं होता जो ज्ञानको 'मिथ्या' कहे जाने लायक बना पाये. मिथ्यात्व न तो किसी तरह वस्तुत्रुटिरूप या अभावरूप होता है और न इसे शुद्ध अज्ञान ही केवल माना जा सकता है. क्योंकि अज्ञान और भ्रम एक ही तरहके नहीं होते. भ्रम, अतएव, ज्ञानगत ऐसी त्रुटि है जो अपर्याप्त, आंशिक, या संकीर्ण प्रत्ययोंमें प्रकट होती है'.''[८७]**

इसके बाद इसे सोदाहरण स्पष्ट करनेको स्पिनोज़ा निरुपाधिक भ्रमके बारेमें कहता है कि मनुष्यको अपनी चेतनामें कर्मस्वातन्त्र्यकी भ्रान्ति होती है, क्योंकि अपने शरीरमें कर्मके उत्पादक हेतुओंका उसे ज्ञान नहीं होता. इसी तरह आकाशमें सूर्यपिण्डके हमारे समीप होनेकी

जो भ्रान्ति होती है, वह दूर होनेके तत्त्वज्ञानके बाद भी निवृत्त नहीं होती, क्योंकि मनुष्यके शरीरके रूपमें सूर्यका तत्त्व परिणत हुवा है. वाल्लभ वेदान्त भगवान्‌में अनन्त शक्तिओंके अन्तर्गत एक इच्छाशक्तिको भी स्वीकारता है जिसे स्पिनोज़ा नही स्वीकारता. अतः अंशी सच्चिदानन्द ब्रह्मकी अंशभूता सत्ता और चेतना की तरह भगवान्‌की अंशिरूपा इच्छाशक्तिकी तरह अंशभूता इच्छाशक्ति भी जीवात्मामें अनुगत होती है, ऐसा वाल्लभ वेदान्तका मानना है. अतः हमारी इच्छाओंका अंशीकी इच्छाके आधीन होनेका जो ज्ञान नहीं होता, उस अंशमें तो अख्याति वाल्लभ वेदान्त भी मानता है. परन्तु ईश्वरेच्छांकुशरहित कर्मस्वातन्त्र्यका अनुव्यवसाय वाल्लभ वेदान्तमें अन्यख्यातिरूप माना जायेगा. सूर्यसामीप्यके औपाधिकभ्रमकी स्पिनोज़ाकी विवेचनाके बारेमें कुछ भी कहना आवश्यक नहीं लगता, क्योंकि दूरावस्थित पिण्डके अपने आकारसे लघुतराकारकी भ्रान्तिकी हेतुभूता उपाधिकी विवेचना वाल्लभ वेदान्तमें तो कहीं सुविशदतया हुयी नहीं है. यों महाप्रभु और स्पिनोज़ा के मतोंमें रही कई सामान्य धारणायें तो कुछ घोर मतभेद भी चकित कर देनेवाली बाते लगती हैं. जिओर्दानो ब्रूनोका शुद्धाद्वैतवादी चिन्तन तथा देकार्तेका त्रैतवादी चिन्तन स्पिनोज़ाके चिन्तनमें जैसे एक विकसित शुद्धाद्वैतवादके रूपमें प्रकट हुवा, उसीके ही आसपास माल्ब्राँने भी ईसाई विचारधारा और देकार्तेकी विचारधारा के बीच सुसंवादार्थ एक विलक्षण प्रयास किया. यद्यपि विद्वानोंने इसे स्पिनोज़ासे भी प्रभावित माना है.

माल्ब्राँ (ई.१६३८-१७१५) स्वयं अपने मत और स्पिनोज़ाके मत के बीच तारतम्य इस तरह दिखलाता है कि स्पिनोज़ाके मतके अनुसार परमेश्वर सृष्टिमें विद्यमान है जबकि माल्ब्राँके अनुसार सृष्टि परमेश्वरके भीतर विद्यमान रहती है.[८८]

माल्ब्राँके अनुसार भ्रान्ति हमारे अनुभवात्मक अथवा आकांक्षात्मक उभयविध आन्तरिक व्यापारोंके वश होती है. अनुभवके तीन प्रकारोंके

अन्तर्गत उसने प्रथम इन्द्रियजन्य अनुभव, द्वितीय कल्पना और तृतीय शुद्धबोध माने हैं. आकांक्षाके दो प्रकारोंमें प्रथम रुझान और द्वितीय मानसिक आवेग. रुझान या मानसिक आवेगोंमें वस्तुका स्वभाव नहीं प्रत्युत वस्तुओंका हमपर पड़ता प्रभाव प्रकट होता है. इसी तरह इन्द्रियजन्य अनुभूति और कल्पना भी एक संवेदनशील द्रष्टाके रूपमें हमारेपर वस्तुके द्वारा प्रकट किये गये प्रभावके रूपमें प्रकट होती हैं, नकि स्वयं वस्तु जैसी होती हैं, वैसा उनका स्वरूप बतानेवाली. इन्द्रियजन्य अनुभूति हेयोपादेयके विवेकद्वारा हमारेलिये शारीरिक जीवनके संरक्षणार्थ होती हैं. ये तथ्यके बारेमें झूठे बयान दे कर भी कथंचित् हमें बचाना चाहते हमारे गवाहकी तरह होती हैं! क्योंकि इन्द्रियजन्यानुभूति और कल्पना हमारे देहात्मसंघातसे जुड़ी ज्ञानप्रणाली होती हैं और शुद्धबोधाश्रित विचारशीलता शुद्धात्माके साथ अपृथग्भावेन जुड़ी रहती है. अतः ज्ञानके प्रकारभेद ज्ञेयके प्रकारभेदसे घनिष्ठ सम्बन्ध रखते हैं. नियतसत्ताक एवं अपरिच्छिन्न परमेश्वरके बारेमें साक्षाद् अन्तःस्फूर्त विचारोंके द्वारा ही हमें शुद्धबोधाश्रित ज्ञान मिल पाता है. अतएव परमेश्वरके बारेमें हमारा ज्ञान अधिक सुनिश्चित होता है परन्तु उसका स्वरूप हम कुछ कम ही समझ पाते हैं. बाह्य जगत्की वस्तुओंको हम समझ तो भलीभांति पाते हैं परन्तु जान नहीं पाते कि वस्तुतः वे हैं भी कि नहीं? क्योंकि बाह्य वस्तुओंके प्रत्ययोंके बिना बाह्य वस्तुओंके साथ हमारा सम्पर्क साक्षात् हो ही नहीं सकता. परमेश्वरको बाह्य वस्तु और उनके आन्तर प्रत्ययों के निर्माताके रूपमें मानना पड़ता है. क्योंकि वह जैसे जब जिन वस्तु और उनसे जुड़े जैसे प्रत्यय प्रकट करता है वैसा ही ज्ञान हमारे भीतर भी प्रकट होता है. जैसा कि परमेश्वरने सृष्टिका प्रकार घड़ा है प्रत्ययोंके द्वारा होता बोध भी उसी प्रकारका होता है. हां, वह हमारे भीतर भी प्रकारबोधतया ही प्रकट होता है. उन्हें न तो परमेश्वर जीवात्माके निर्माणके समय उनमें स्थापित करता है और न बादमें कभी प्रकट करता है. क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा परमेश्वरके भीतर विद्यमान रहती है एतावता उसके

भीतर भी वे प्रकाररूप प्रत्यय प्रकट हो जाते हैं. अतः हम समझते हैं कि वस्तुका प्रत्यय वस्तुसे जुड़े हुवा रहता है. वस्तुतः जबकि दोनों एक-दूसरेसे स्वतन्त्र तथा कुछ हद् तक इतरेतरानुरूप दो परमेश्वरकी कृतियां हैं.

अतः पारमार्थिक ज्ञान वस्तुको उस तरह जानना है कि जिस तरह उन्हें परमेश्वर जानता है. नैतिकता भी, अतएव, वस्तुको उस तरह चाहना है जिस तरह परमेश्वर चाहता है. निष्कर्षतया पारमार्थिक ज्ञान परमेश्वरका ज्ञान होता है और पारमार्थिक इच्छा परमेश्वरकी चाहना है. अतएव जागतिक वस्तु और व्यक्ति के बारेमें इन्द्रियजन्य ज्ञान और उनके बारेमें हमारी कल्पना भ्रान्तिरूपा होती हैं. इसी तरह उनके बारेमें हमारी चाहना भी हमारी वस्तु या व्यक्ति के बारेमें जो रुझान और आकांक्षा होती हैं उनसे जुड़ी हुयी होती हैं.[८९]

जहां तक भ्रान्तिकी विवेचनाका सवाल है वाल्लभ वेदान्तकी धारणाके अनुसार माल्ब्रॉके मतके बारेमें यह कहा जा सकता है कि कुछ इन्द्रियजन्य ज्ञान भ्रान्तिरूप होते हैं तावता सभी इन्द्रियजन्य ज्ञानोंको भ्रान्तिरूप नहीं माना जा सकता. यह कथा और है कि सृष्टिमें ब्रह्मात्मकता प्रतीत न होती होनेके कारण कोई भी ज्ञान, चाहे प्रमा या चाहे भ्रान्ति के रूपमें प्रकट होता हो, दोनोंमें कुछ ब्रह्मस्वरूपाज्ञानसे जन्य आयाम तो रहेंगे ही परन्तु वह ब्रह्म स्वयं ही जिस या जिन रूपोंमें परमार्थतया प्रकट हुवा है उन रूपोंके सन्दर्भमें सभी इन्द्रियजन्य ज्ञान और सभी शब्दजन्य विकल्पकल्पना भ्रान्तिरूपा नहीं होती हैं. इसके अलावा हम देख सकते हैं वाल्लभ वेदान्तमें भी नामसृष्टिको भगवान्के धर्मभूत ज्ञानके अंशतया, जीवचेतनाके अन्तःकरण और बाह्यकरणोंसे जुड़नेपर, प्रकट होते वृत्तिरूप ज्ञानतया माना गया है, यह इन दोनों दर्शनोंको कुछ सीमा तक समीप भी लाता है. वाल्लभ वेदान्त स्पिनोज़ाकी ही तरह परमात्माको जगत्में

अर्न्तयामितया ही नहीं अपितु उपादानतया विद्यमान ब्रह्मको भी स्वीकारता है. माल्ब्राँके अनुसार सृष्टिका परमेश्वरके भीतर विद्यमान होना भी वाल्लभ वेदान्तको सर्वथा मान्य है, न केवल ज्ञानान्तःस्थित ज्ञेयतया अपितु द्रव्यान्तःस्थित नाम-रूप-कर्मतया, सच्चिदानन्द अंशीके अन्तःस्थित अंशतया और देशकालवस्तुके परिच्छेदसे रहित ब्रह्ममें देश-कालपरिच्छिन्न अनेक वस्तुतया भी.[९०] वाल्लभ वेदान्त जीवचेतनामें प्रकटे ज्ञान और स्नेह को ब्राह्मिक स्वयम्प्रकाशरूपता और पारमात्मिक आत्मरति के अंशतया ही स्वीकारता है.[९१]

३.जॉह्न् लोक् और बिशप् बर्कले : अपने पश्चिमी दर्शनके इतिहासमें बर्ट्रेंड् रसेल् कहते है कि **जॉह्न् लोक्** (ई.१६३२-१७०४) यूरोपमें ई.१६८८ में हुयी क्रान्तिके पूर्ण अनतिवादी और अतीव सफल अग्रदूत हुवे. रसेल्के अनुसार न केवल प्रामाणिक मत अपितु लोक्की भ्रान्तधारणायें भी व्यवहारमें उपयोगी होती हैं. लोक्ने गुणधर्मोंकि दो विभाग दिखलाये :

> एक प्राथमिक गुणधर्म जो इन्द्रियगृहीत हुवे बिना भी वस्तुसंघातसे अपृथक् रहते होते हैं, यथा, ठोसपना देशवर्तिता आकृति गति स्थिति और संख्या.
>
> द्वैतीयक गुणधर्म, यथा, वर्ण ध्वनि गन्ध आदि होते हैं जो इन्द्रियोंद्वारा गृहीत न होनेपर वस्तुमें विद्यमान नहीं रह पाते.

बिशप् बर्कलेने, परन्तु, लोक्की ही युक्तिओंके आधारपर प्राथमिक गुणधर्मोंको भी अग्रहणकालमें वस्तुमें विद्यमान न होनेकी युक्ति दे ही दी.[९२] लोक्का 'An Essay Concerning Human Understanding' ज्ञानमीमांसार्थ वस्तुतः एक अद्भुत सांगोपांग ग्रन्थ है. इसमें प्रत्ययोंके प्रभेद शुद्धतया या संश्लिष्टतया, उनकी उत्पत्तिके प्रकार एकेन्द्रियग्राह्यतया/ए-काधिकेन्द्रियग्राह्यतया अथवा निष्क्रियान्तःकरणग्राह्यतया/सक्रियान्तःकरणग्रा-

ह्यतया, उनके याथार्थ्य/अयाथार्थ्यके निकष, बाह्य प्रकृति और प्रत्यय की इतरेतरानुरूपता या अननुरूपता आदि अनेकानेक विषयोंकी सुविशद चर्चा हुई है.

इनमें यथार्थ और काल्पनिक प्रत्यय, पर्याप्त और अपर्याप्त प्रत्यय और वास्तविक और मिथ्या प्रत्ययों की चर्चा क्रमशः तीसवें इकत्तीसवें और बत्तीसवें परिच्छेदमें हुई है. उसका सार यों है:

> यथार्थ और काल्पनिक प्रत्ययोंका पार्थक्य यही है कि यथार्थ प्रत्ययोंकी नींव बाह्य प्रकृतिमें निहित होती है और विषयके वास्तविक स्वरूप और सत्ता या उसके प्रतिमान के अनुरूप वे होते हैं. जबकि काल्पनिक प्रत्यय इसके विपरीत होते हैं... इन्द्रियजन्य सभी शुद्ध प्रत्यय यथार्थ होते हैं. शुद्ध प्रत्ययोंके ग्रहणमें अन्तःकरण सर्वथा निष्क्रिय गृहीता बना रहता है जबकि संश्लिष्ट प्रत्ययोंके ग्रहणमें अन्तःकरण सक्रियतया गृहीता बनता है. व्यक्तिभेदवश, अतएव, संश्लिष्ट प्रत्ययोंमें भी प्रभेद प्रकट न होता तो एक वस्तुके बारेमें दो व्यक्तिओंकी अलग-अलग धारणा कैसे बंध पाती? वस्तुके मिश्रित रूप जो सुसम्बद्ध प्रत्ययोंसे घटित होते हैं वे यथार्थ होते हैं. द्रव्यके बारेमें वे प्रत्यय यथार्थ होते हैं जो वस्तुसत्ताके अनुरूप होते हैं.
>
> प्रत्यय कुछ पर्याप्त होते हैं तो कुछ अपर्याप्त. सभी शुद्ध प्रत्यय पर्याप्त होते हैं. क्योंकि वे परमेश्वरद्वारा बाह्य वस्तुओंमें स्थापित तथा निर्धारित ऐसी कोई सामर्थ्यविशेषके कारण हमारे अन्तःकरणमें जन्य प्रभावके रूपमें प्रकट होते हैं. द्रव्यके बारेमें अपर्याप्त प्रत्यय वे होते हैं जो संश्लिष्ट होते हैं. यद्यपि वे भी बाह्य प्रकृतिकी प्रतिकृति होते हैं तथापि पूर्णतया प्रतिकृतिरूप नहीं होते. वैसे द्रव्यके रूप और सम्बन्ध के प्रतिमानोंके जैसे प्रत्यय पर्याप्त

ही होते हैं.

सत्य और मिथ्या होना वैसे तो प्रतिज्ञा या विधान के साथ जुड़ी हुयी बातें हैं परन्तु इन्हें बहुधा प्रत्ययोंके साथ भी जोड़ा जाता है. अन्तःकरणमें होते प्रतिभास या प्रत्यक्ष के अलावा प्रत्यय अन्य कुछ भी नहीं, अतः उनमें सत्य या मिथ्या होने जैसा कोई गुणधर्म होता नहीं. एकपदात्मक प्रत्यय न तो सत्य हो सकता है और न मिथ्या ही, फिर भी क्योंकि उसके विधान या निषेध द्वारा किसी निरूप्यमाण गुणधर्मका निरूपण होता होनेसे ऐसे कहा जाता है. अतः प्रत्ययानुरूप वस्तु हो तो प्रत्यय सत्य कहलाता है और न हो तो मिथ्या. अन्तःकरण जब ऐसे किसी प्रत्ययको घड़ता है जिसके अनुरूप वस्तुकी संरचना या तात्त्विक स्वरूप पर सारे गुणधर्म निर्भर होते हों तो ऐसे प्रत्ययको सत्य अन्यथा मिथ्या मान लेना चाहिये.

आनुभविकवादकी ठोस नींव डालनेका काम लोक्ने किया फिर भी देखा जा सकता है कि उसके चिन्तनमें न बाह्य जगत्के काल्पनिक होनेका अतिवाद प्रकट होता है और न प्रत्ययात्मक ज्ञानको सर्वथा ज्ञेयालम्बनरहित माननेका अतिवाद. ऐसी स्थितिमें सत्ख्याति, अख्याति, नैयायिकाभिमत अन्यथाख्याति, आत्मख्याति अथवा अनिर्वचनीयख्याति सुसंगत होती धारणा नहीं लगती. या तो बाह्यार्थवादी बौद्धोंको जो कोई ख्यातिका प्रकार मान्य होगा वैसी या फिर अन्यख्याति, जो अबाह्य विकल्पका बाह्यतया ख्यान भ्रमस्थलपर स्वीकारती है, ऐसी कोई धारणा ही सोची जा सकती है.[९३]

बिशप् बर्कले (ई.१६८५-१७५३) यान्त्रिक भौतिकवादके दुष्प्रभावसे परमेश्वरास्तित्वको बचानेकेलिये भौतिक वस्तुकी सत्ताको ही असम्भव

मानवा लेनेका सूत्र ''esse est percipere'' बर्कलेका प्रमुख अवदान है.[९४] इस सूत्रके तार्किक रूपको भलीभांति समझना हो तो [(सत्ता ≡ दृश्यता) ⊃ (~ दृश्यता ⊃ ~सत्ता)] यों देखा जा सकता है. इस युक्तिमें रहा दोष इसे थोड़ासा ही उलट कर परखनेसे स्पष्ट भी हो जाता है. यहां जिस आधारवचनसे दृश्य न होनेपर अस्तित्वको इन्कारा जा रहा है, उसी आधारवचनके बलपर अस्तित्व न होनेपर दृश्य न होना भी तर्कतः सिद्ध होता ही है. इसे दृश्यता और सत्ता के स्थानपरिवर्तनद्वारा यथा : [(सत्ता ≡ दृश्यता) ⊃ (~ सत्ता ⊃ ~दृश्यता)] भलीभांति समझा जा सकता है, परन्तु, बिशप् बर्कले यह स्वीकार नहीं सकेंगे क्योंकि बाह्य जगत्की सत्ता न होनेपर भी उसकी भ्रमात्मिका दृश्यता तो होती ही है! अतः दृश्यताके साथ 'प्रमात्मिका' विशेषण जोड़नेपर तो स्वयं आधारवचन ही अपनी सारी तार्किक क्षमता खो देगा!

बहरहाल लोक्के आनुभविकवादको आधारवचन बना कर बर्कलेने काल्पनिकवादको निष्कर्षवचनतया निगमित किया था, यह तो स्पष्ट ही है.

इस विचारधाराका भारतीय दृष्टिसृष्टिवादसे इस पक्षमें तारतम्य स्पष्ट है कि यहां माया या अविद्या की उपादानतया या निमित्ततया कल्पना किये बिना बाह्य सृष्टिको मिथ्या मान लिया गया. अतएव ब्रह्माद्वयके तत्त्वज्ञानसे द्वैतप्रपञ्चकी निवृत्तिकी तरह बर्कलेके मतमें परमेश्वरके तात्त्विक ज्ञानसे परमेश्वरसृष्ट प्रत्ययोंकी निवृत्ति नहीं स्वीकारी गयी है. भारतीय दृष्टिसृष्टिवादमें जैसे व्यावहारिकी ईश्वरकल्पिता सृष्टिके अन्तर्गत द्रष्टृदृश्यभाव कल्पित होनेसे द्रष्टाकी अनुपस्थितिमें भी दृश्य विद्यमान रह सकता है, वैसे ही बर्कलेके मतमें भी द्रष्टाकी अनुपस्थितिमें भी परमेश्वरके द्वारा कल्पित होनेसे दृश्य विद्यमान रह सकता है.[९४]

भारतीय दृष्टिसृष्टिवादकी अवधारणामें, किन्तु, एक बड़ी कठिनाई

है. वह यह कि द्रष्टृ-दृश्यभेदरहित दृष्टितत्त्वके पारमार्थिक ज्ञानके कारण कल्पित द्रष्टृ-दृश्यभाव बाधित तो हो सकता है परन्तु उस बाध्यता या ''स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिता'का अनुभव स्वयं द्रष्टृभावापन्न चेतनामें कैसे प्रकट हो पायेगा ? द्रष्टृभावरहित चेतना यदि द्रष्टृ-दृश्यभावनिरासिका होती तो वह मिथ्या प्रत्यय प्रतिभासित ही हो नहीं पाता, सो बाधज्ञान तो अनवसरपराहत होगा! अतः बाधानुभूतिके आश्रयीयभूत, अर्थात् स्वयं द्रष्टृभावकी कल्पनावाले मूल व्यावहारिक द्रष्टा, में प्रकट होते बाधज्ञानसे व्यावहारिक दृश्यप्रपञ्च कैसे बाधित हो सकता है? क्योंकि व्यावर्त्य व्यावहारिक दृश्यविस्तार अंशिरूप होता है और व्यावहारिक अनुवर्तमान द्रष्टा तदंशरूप. अंशिनाशका साक्षी अंश यदि बनता हो तो अंशांशिभाव ही खण्डित हो जायेगा. निष्कर्षतया व्यावहारिक द्रष्टामें प्रकटे ब्रह्मज्ञानसे प्रातिभासिक दृश्य ही बाधित हो सकता है व्यावहारिक नहीं, क्योंकि वह द्रष्टृपरिकल्पित नहीं प्रत्युत द्रष्टा स्वयं उस व्यवहारमें परिकल्पित होता है.

इससे यह सम्भव नहीं लगता बर्कलेके मतमें अनिर्वचनीयख्यातिवाद सुसंगत हो पाये. इसके अलावा बर्कलेके मतमें परमेश्वरने अपने वास्तविक कर्तृत्वद्वारा जीवात्माके भीतर वास्तविक दृश्यप्रत्यय उत्पन्न किये हैं, ऐसा माना गया होनेसे प्रत्यय स्वयं मिथ्या नहीं प्रत्युत उनसे निरूप्यमाण बाह्य भौतिक विषय ही मिथ्या माना गया है. अतः बर्कलेकी धारणाके अनुकूल यदि किसी भारतीय ख्यातिवादकी धारणाको प्रतिष्ठापित करना हो तो वह आत्मख्यातिवाद ही हो सकता है. अन्य कोई नहीं.

४.लाइप्नित्ज् : कहा जाता है कि यूरोपीय दर्शनमें अरिस्तोतल्के बाद उसके जैसी बहुमुखी प्रतिभाका धनी कोई चिन्तक यदि हुवा तो वह मोनाडोलोजीका प्रवर्तक **गोट्फ्राइड् विल्हेम् लाइप्नित्ज्** (ई.१६४६-१७१६) था. यदि भारतीय काश्मीरी प्रत्यभिज्ञादर्शनके परमशिव एकमेवाद्वितीय न होते तो लाइप्नित्ज्के मोनाड्स्में परम शिवका प्रत्यभिज्ञान निश्चय

ही सुकर होता. इसी तरह जैनोंके अनेक सर्वज्ञ तीर्थंकरात्माओंमेंसे यदि कोई एक जगत्कर्ता होता तो उसे भी लाइप्नित्ज़्के परमेश्वरतया सोचा जा सकता. कोपरनिकस् गेलेलियो केप्लर् न्यूटन् आदिके वैज्ञानिक चिन्तनोंके कारण, वैचारिक क्षितिजपर यान्त्रिक भौतिकवादकी फटती पौकी बिभीषिकासे त्रस्त बिशप् बर्कलेने जैसे भौतिक पदार्थोंकी बाह्य सत्ता इन्कारनी चाही, वैसे लाइप्नित्ज़्ने भौतिक पदार्थोंकी बाह्य सत्ताको स्वतःसक्रिय सचेतनाणु (Monads) अर्थात् जीवात्मचेतना और परमेश्वर के भीतर बन्द कर देनी चाही. अतएव इस चिन्तकके मतमें अभिप्रेत परमेश्वरका निरूपण करते हुवे रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग् कहते हैं "**परमेश्वर विश्वका आधार है और पर्यवसान भी. क्योंकि सब कुछ उसीकी ओर अग्रसर हो रहा है**'.'[९६] अर्थात् तथाकथित जड़ द्रव्योंमें भी परमेश्वरकी ओर अभिसारिणी चेतना है ही परन्तु सुषुप्तवत् होनेसे उसकी स्पष्ट अनुभूति नहीं हो पाती. अतः जड़द्रव्य भी सारेके सारे सुषुप्तचेतनावाले मोनाड्स् ही माने जाते हैं. मनुष्येतर जीव भी जाग्रत् मोनाड्स् तो होते हैं परन्तु उनमें रही चेतना तर्कणा शक्तिपर्यन्त स्पष्ट नहीं होती. अर्थात् मनुष्येतर जीवोंके मोनाडोंमें रही चेतना केवल अनुभूति और स्मृति प्रकट करनेमें सक्षम होती है. मनुष्यके मोनाडोंमें वह तर्कशक्तिको और अधिक प्रकट करने लगती है. जबकि परमेश्वररूपी मोनाड्की चेतनामें सारा विश्व परिपूर्ण एवं स्पष्टतम रूपसे प्रकट रहता है. उत्तरोत्तर अधिक स्पष्टता तथा पूर्णता के गुणोंसे युक्त मोनाड् अल्पतर स्पष्टता तथा पूर्णता वाले मोनाडोंके प्रशासक बन जाते हैं, यथा देहगत सुषुप्तचैतन्यवाले असंख्य मोनाडोंका प्रशासन स्पष्टतर और पूर्णतर एक जीव-मोनाड् करता है. इस तरह सारे जीव-मोनाडोंका प्रशासन स्पष्टतम और पूर्णतम चेतनावाला परमेश्वररूपी मोनाड् करता है.

सभी मोनाडोंमें दो तरहके गुणधर्म होते हैं : १.निष्क्रिय अनुभूतिग्रहणशीलता और सक्रिय अनुभूतिजननशीलता. प्रथम गुण तो मनुष्येतर प्राणिजगत्में भी विविध अनुपातोंमें उपलब्ध रहता है जबकि

मनुष्यमें उभयविध उपलब्ध रहते हैं. फाल्कन्बर्ग् लाइप्नित्ज़्के मतके बारेमें यह महत्त्वपूर्ण स्पष्टीकरण देते हैं : ''जैसे आत्मरहित देह नहीं होते इसी तरह देहरहित आत्मा भी नहीं होती'.'[९७] लाईप्नित्ज़्की ज्ञानमीमांसकीय धारणाओंकी विवेचना करते हुवे फाल्कन्बर्ग् कहते हैं :

> ''देकार्तेके अनुसार कुछ (शुद्ध) प्रत्यय चेतनामें अन्तर्निहित होते हैं और जॉह्न् लोक्के अनुसार कोई भी प्रत्यय अन्तर्निहित नहीं होता, जबकि लाइप्नित्ज़्के अनुसार सभी प्रत्यय मोनाडोंकी चेतनामें अन्तर्निहित ही होते हैं. अथवा देकार्तेके अनुसार कुछ (ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष) प्रत्यय बाहरसे भीतर प्रविष्ट होते हैं और जॉह्न् लोक्के अनुसार सभी प्रत्यय बाहरसे ही चेतनाके भीतर प्रविष्ट होते हैं, जबकि लाइप्नित्ज़्के अनुसार कोई भी प्रत्यय बाहरसे चेतनाके भीतर प्रविष्ट नहीं होता. जॉह्न् लोक्के साथ असहमत हो कर, लाइप्नित्ज़् देकार्तेके साथ इस विषयमें सहमत है कि अन्तःकरणमें कुछ प्रत्यय स्वतःसिद्ध होते हैं. इसी तरह देकार्तेके साथ असहमत हो कर, लाइप्नित्ज़् जॉह्न् लोक्के साथ सहमत भी होता है कि बौद्धिक विचार ऐन्द्रियक अनुभवके बाद ही प्रकट होते हैं. अतः सामान्यबोध व्यक्तिबोधोत्तरभावी होते हैं ऐसे देकार्ते मानता है'.'[९८]

इस तरह देखा जा सकता है कि रामानुज तथा वाल्लभ दोनों ही वेदान्तोंमें सर्वथा मान्य औपनिषदिक धारणा कि ''**सर्वं सर्वमयम्**''[९९] लाइप्नित्ज़्के चिन्तनमें भी इतनी जोरशोरसे उभरी है कि कोई भी एक मोनाड् दूसरे मोनाड्के लिये प्राप्य उत्पाद्य ज्ञेय या नाश्य रूप कर्मभावापन्न नहीं हो पाता, परमेश्वरके मोनाड्के अपवादको छोड़ कर. अतएव लाइप्नित्ज़्के मोनाडोंको 'वातायनविहीन' कहा जाता है. इस तरहके चिन्तनमें वस्तुतः तो लाघवतर्कवशात् तो परमेश्वर भी आवश्यक होना नहीं चाहिये था. परन्तु बर्ट्रेंड् रसेल् जैसा कहते हैं कि लाइप्नित्ज़्

सार्वजनिकतया तो जो सबको अच्छी लगें ऐसी ही धारणा प्रकट करता था एवं निजी तौरपर कुछ और धारणायें भी अपने हृदयमें ही नहीं परन्तु अपने दराज़में भी संजोये रखता था[१००] अतः मुझे लगता है कि अनावश्यक परमेश्वरको भी आवश्यक मानना अवश्य ही उसकी सार्वजनिक धारणा होगी! जहां तक भ्रान्तिज्ञानकी विवेचनाका प्रश्न है सुस्पष्टतया चेतनामें प्रकट होते अपूर्ण और अस्पष्ट प्रत्यय ही भ्रान्तिजनक भी कहे जा सकते होनेसे और सभी मोनाडोंमें सारा विश्व चित्रतया सर्वदा विद्यमान रहता होनेसे रामानुजाभिप्रेत अख्यातिवाद और सत्ख्यातिवाद के अलावा और कौनसा ख्यातिवाद उसकी विचारधाराके संगत हो सकता है?

५.डेविड् ह्यूम् : जॉह्न् लोक्के द्वारा गुणधर्मोके किये गये विश्लेषणसे प्रेरित हो कर जैसे बिशप् बर्कलेने भौतिक पदार्थोके अस्तित्वका इन्कार किया था, वैसे ही ह्यूम्(ई.१७११-१७७६)ने अन्तःकरणके अस्तित्वको इन्कार दिया. उसके अनुसार एकके बाद दूसरे पैदा होते प्रत्ययोंके अलावा अन्तःकरण जैसे किसी तत्त्वके अस्तित्वका कोई ठोस प्रामाणिक आधार हमें दिखलायी नहीं देता. अतः न तो बाहर किसी तरहके जड़द्रव्यके होनेका और न भीतर किसी तरहके चेतनद्रव्यके होनेका कोई निश्चित प्रमाण उपलब्ध होता है. जॉह्न् लोक्के अनुसार बाह्य पदार्थ और बिशप् बर्कलेके अनुसार परमेश्वर हमारे भीतर प्रत्ययोंको उत्पन्न करनेवाले कारण माने गये थे परन्तु ह्यूम्के अनुसार दो वस्तुओं या घटनाओं के पूर्वोत्तरभावके आधारपर एक दूसरेके कारण और कार्य होनेकी धारणा घड़ लेना अनुभूतियोंके पुनरावर्तनके कारण पनपी हमारी मानसिक आदतके अलावा अन्य कुछ नहीं. अतः दो प्रत्ययोंके बीच सामान्य-विशेषभावके, दैशिक सम्बन्धके या कालिक सम्बन्धोंके अनुभवात्मक प्रभाव तो हमारे भीतर प्रकट होते हमें लगते हैं परन्तु उनके हेतु कोई स्पष्टतया निर्धारित नहीं हो पाते. देकार्तेका सर्वग्रासी सन्देह निश्चित प्रत्ययोंके प्रासादकी नींव डालनेके हेतु था परन्तु ह्यूम्का

सर्वग्रासी सन्देह उस प्रासादको ढहा देने ही प्रवृत्त हुवा था!

अतः ह्यूमके सन्देहवादके साथ भ्रान्तिकी कैसी धारणा संगत हो सकती होगी इसका अनुमान दीयमान उसके वचनके आधारपर भलीभांति समझा जा सकता है:

> ''क्योंकि प्रत्यक्षके अलावा अन्य तो कुछ भी हमारे अन्तःकरणके सामने प्रस्तुत ही नहीं होता और प्रत्यय तो प्रत्येक उसी प्रत्यक्षके कारण पनपते होते हैं; अतः यह सिद्ध होता है, कि इस प्रत्यक्षजन्य प्रभाव या प्रत्यय के अतिरिक्त विशेषतया कुछ अन्य भी हो सकता है ऐसा सोच पाना सम्भव नहीं लगता. स्वयं हमारेसे बाहर हम जितना भी ध्यान कहीं केन्द्रित करना चाहते हों कर लें : स्वर्ग पर्यन्त कल्पनाओंके पीछे हम दौड़ लें, अथवा ब्रह्माण्डकी परमकाष्ठापन्न सीमाओं तक चक्कर लगा लें, हम वस्तुतः न तो स्वयं अपने-आपसे बाहर एक क़दम भी रख सकते और न अपने प्रत्यक्षोंकी सीमित परिधिके बाहर किसी तरहके अस्तित्वको ही सोच पाते हैं. यह विश्व है हमारी कल्पनाका और इसमें हमारी कल्पनामें प्रकटे प्रत्ययोंके अलावा हमारे पास कुछ भी नहीं है. अधिकाधिक दूर हम बाह्य विषयोंकी सत्ताके प्रत्यय तक जा सकते हैं, जब हम ऐसा सोचते हैं कि वे हमारे प्रत्यक्षानुभूतिसे भिन्न हैं, यह स्वयं उनके बारेमें एक अनुभूतिसापेक्ष प्रत्यय है, जिसे इतरेतरसापेक्ष वस्तुओंके आपसी सम्बन्धोंको समझे बिना ही हम घड़ लेते हैं. सामान्यतया यह कहा जा सकता है कि हम उन्हें कोई खास तौरपर भिन्न नहीं मानते परन्तु उनके बारेमें विभिन्न सम्बन्धों, संयोगों और अवधिओं का ही केवल विधान करते होते हैं''.[१०१]

यहां बौद्धोंके आत्मख्यातिवादके अलावा और कोई भी वाद दावेदार हो नहीं पायेगा. एतदर्थ विशेष विवरण अनावश्यक ही लगता है.

(७)सन्देहवादोत्तर आनुभविकवादी चिन्तन :

साधारण ही नहीं अपितु विशेष बुद्धिशाली जन भी सामान्यतया जिन अनुभूति, प्रत्यय, तार्किक विचारों; एवं, हार्दिक भावनाओं में निरपवादतया आस्था रख कर जीवनयापन करते होते हैं, उनके बारेमें सन्देहशील बनते ही व्यक्तिमें कोई न कोई दार्शनिक जाग उठनेको अंगड़ाई लेने लगता है. अतएव दर्शनशास्त्रका इतिहास ही पूर्वसिद्ध निश्चयमें सन्देह प्रकट हो जाना, उसके कारण उसे भ्रान्ति मान लेना, उसके बाद नये निश्चयोंकी खोजमें जुट जाना, खोजते-खोजते थक जानेपर पुनः सभी कुछ सन्दिग्ध मान लेना; और, ऐसे सन्देहके कारण प्रकटे अनिश्चय या अज्ञान में भी दो बारा सन्देह हो जानेसे पुनः किसी निश्चयको खोज लेनेको चलती रहती प्रक्रियाओंका इतिहास है.

१.इमानुएल कान्ट् : जैसे प्राचीन यूनानी चिन्तनके इतिहासमें पाइर्हों सन्देहवादी प्रकट हुवा था वैसे ही यूरोपके नूतन चिन्तनमें भी ह्यूम् सन्देहवादी हुवा. इसकी विचारधाराने इमानुएल कान्ट्(ई.१७२४-१८०४)को अत्यधिक झकझोर दिया था. अतः सन्देहवादके बाद इमानुएल कान्ट्द्वारा अज्ञेयवादकी प्रस्थापना "इतिहास अपने-आपको दोहराता रहता है" इस तथ्यकी गवाही देता है.

कान्ट्के अनुसार वस्तुओंका वास्तविक स्वरूप (Things in Themselves/noumena) क्या हो सकता है, जाननेका हमारे पास कोई उपाय नहीं. क्योंकि जो कुछ हम जान पाते हैं वह या तो हमारे इन्द्रियजन्य प्रतिभासगोचर विषय(Things as They appear in perception

to us/Phenomenon) होते हैं या उन्हें जाननेके प्रकारों एवं आपसी दैशिक एवं कालिक सम्बन्धों(Form of Phenomenon/Space+Time)को ही. निश्चयात्मक बोधके जो चार प्रकार होते हैं, उदाहरणतया, [१]विश्लेषणात्मक "प्रत्येक शरीर देशवर्ती होता है"/"लंबे कदका आदमी भी एक आदमी है", [२]संश्लेषणात्मक "प्रत्येक शरीरमें कुछ न कुछ भारीपन होता ही है"/यह घड़ा लाल रंगका है", [३]अनुभवजन्य "यह घड़ा लाल रंगका है", [४]अनुभवातीत "दो बिन्दुओंके बीच सीधी रेखा एक ही खींची जा सकती है"/"४=२+२". इन चार प्रकारोंमें कान्ट्को ज्ञानमीमांसकीय दृष्टिसे "[४]अनुभवातीत + [२]संश्लेषणात्मक" बोध शक्य है कि नहीं यह प्रमुख जिज्ञास्य लगता है. देश और काल, कान्ट्के अनुसार, न तो अनुभवजन्य प्रत्यय होते हैं और न प्रत्ययजनक वस्तुके वास्तविक स्वरूप ही. देश और काल दोनों ही न तो वस्तुगत होते हैं और न कल्पित ही प्रत्युत जो कुछ विषयका वास्तविक स्वरूप होता है उसे ग्रहण करके उसे किसी निश्चित प्रत्ययात्मना घड़नेवाले स्वयं सविषयक ज्ञानके ही ज्ञानतया बरतनेके सर्वदृष्टसाधारण एवं अपरिहार्य उपकरण या रीतियां होते हैं. बोधजनक वस्तुके वास्तविक स्वरूपको बोधव्यवस्था रूपी देश तथा काल से सम्बन्धित या आयोजित किये बिना वस्तुबोध सम्भव नहीं होता. अतः जो हमें वस्तुबोध होता है वह वस्तुके वास्तविक स्वरूप तथा बोधप्रक्रियाकी घटक देश-कालात्मिका प्रणाली के आपसी मेलजोलसे ही उत्पन्न होता है. इनके अलावा भी कुछ अनुभवातीत निगमनात्मक(उपपत्तिरूप) विधेयतार्ह प्रत्यय कान्ट् स्वीकारता है :

संख्याकीय	**गुणात्मक**	**सम्बन्धात्मक**	**प्रारूपात्मक**
एकत्व	भाव	सांसिद्धिक-नैमित्तिक	सम्भाव्यता
बहुत्व	अभाव	कार्यता-कारणता	विद्यमानता
सकलत्व	परिच्छेद	पारस्परिकता	नियतता[१०२]

इन सारे अनुभवोंको शक्य बनानेवाले तीन मूल स्रोत या सामर्थ्य

होते हैं और ये स्वतः तो अन्तःकरणके अन्य किसी भी क्रियाकलापसे निःसृत नहीं माने जा सकते है, नामशः, इन्द्रियजन्य विषयावभास, कल्पना और आत्मावभास.[१०३] अनुभवातीत आत्मावभास सारे अनुभवोंका मूल एवं अनुभवातीत उपाधि होता है. परिवर्तमान आत्मावभास आनुभविक आत्मावभास होता है, जबकि शुद्ध मूल अपरिवर्तनशील आत्मावभास अनुभवातीत आत्मावभास होता है.[१०४] सम्पूर्ण बाह्य प्रकृतिका ज्ञान मनुष्यको केवल इन्द्रियोंके द्वारा ही होता है. अपने-आपको, किन्तु, वह जानता है सो शुद्ध आत्मावभासद्वारा. अतः वह स्वयं अपनेलिये फिनोमिनारूप भी होता है, इसी तरह बोधके कुछ अन्य उपकरणोंके वश वह केवल बुद्धिग्राह्य विषय भी होता है.[०५] बहुविध अवभासोंके अनुभवातीत संश्लेषण और अतएव आत्मावभासके संश्लेणात्मक मूल एकत्वके कारण हम स्वयं अपने बारेमें सचेत होते हैं, *जैसे हम हमें अवभासित होते हैं उस रूपमें नहीं और न हम अपने-आपमें जैसे होते हैं वैसे ही,* प्रत्युत केवल *हम हैं* इस रूपमें. यह अवभास एक विचार है नकि अन्तःस्फुरणा.[१०६] यह कान्ट्के ज्ञानके आत्मसम्बन्धी आधारभूत विचार हैं.

इनके अवलोकन करनेपर यह विचारनेको बाधित होना पड़ता है कि क्या कान्ट्के अनुसार आत्माके चार तरहके स्वरूप होते हैं? यथा, १.आनुभविक आत्मावभाससिद्ध स्वरूप, २.तार्किक आत्मावभाससिद्ध स्वरूप, ३.अनुभवातीत आत्मावभाससिद्ध स्वरूप; और, ४.अबोध्य आत्मस्वरूप. अस्तु.

अब भ्रान्तिके बारेमें जो कान्ट्की धारणायें हैं उनका स्वरूप पेंग्विन् डिक्शनरी ऑफ् फिलोसफीमें इन शब्दोंमें निरूपित हुवा है''**कान्ट्के अनुसार तर्ककी स्वाभाविक प्रवृत्ति बोधजनक प्रत्ययोंके उपयोगान्वयद्वारा अपनी सीमाओं, आनुभविक क्षेत्र, को लांघनेकी होती है. इसीके कारण आत्मा, इच्छास्वातन्त्र्य, और परमेश्वर का ज्ञान हमें होनेकी**

भ्रान्ति पैदा होती हैं. ये चाक्षुषभ्रमके जैसी ही स्वाभाविक होती हैं कि तथ्यज्ञानके बाद भी निवृत्त नहीं होती'.''[१०७] इसके अलावा स्वयं कान्ट्के ही शब्दोंमें भी देख लेना उपयुक्ततर होगा :

''हमारा सारा ज्ञान ज्ञानेन्द्रियोंसे प्रारम्भ हो कर बोधकी ओर अग्रसर होता हुवा तार्किक अवधारणाओंमें पर्यवसित हो जाता है'.''[१०८]

''बाह्यविषय और अन्तःकरण, ये दोनों हमारे भीतर बोध प्रकट करते हैं. देश और काल की चोखटमें ही दोनों अपनी-अपनी अन्तःस्फुरणाओंमें प्रस्तुत होते हैं. क्योंकि विषय ही नहीं अपितु उसके गुणधर्म, जो विषयके साथ जुड़ जाते हैं, वे भी सर्वदा वस्तुतः तथ्यतया उपस्थित होते हैं'.''[१०९]

''एतावता जो कुछ हम सिद्ध करना चाहते वह यही है कि सामान्यतया आन्तरिक अनुभव सामान्यतया बाह्य अनुभवद्वारा ही शक्य बनता है'.''[११०]

''आभास और भ्रान्ति को एक ही माननेमें कोई उपपत्ति दीखती नहीं, क्योंकि सत्य या भ्रम अन्तःस्फूर्ततया वस्तुगत तो होते नहीं, अतः यह कहा जा सकता है कि इन्द्रियजन्यबोध कभी भ्रमात्मक नहीं होता. यह इसलिये नहीं कि वहां सर्वदा सत्यकी ही अवधारणा होती है प्रत्युत इसलिये कि यह बोध अवधारणात्मक ही नहीं होता. अतः प्रामाण्य या अप्रामाण्य, और अतएव अप्रामाण्यकारी भ्रम भी, विकल्पावगाही निश्चयमें ही विद्यमान होते हैं... इन्द्रियजन्य प्रतिभासमें किसी विकल्पका अवगाहक निश्चय होता ही नहीं है, अतएव वहां भ्रान्ति भी होती मानी नहीं जा सकती है. कोई भी प्राकृत शक्ति अपने नियमोंसे स्वतः च्युत या भ्रष्ट नहीं होती. निष्कर्षतया न तो अन्य किसीसे अप्रभावित बुद्धि और न इन्द्रियां

ही, स्वतः कभी भ्रान्त हो सकती हैं. बुद्धि और इन्द्रियों के अलावा अन्य तो कोई स्रोत ज्ञानका होता नहीं, अतः सिद्ध हो जाता है कि ज्ञेयताके किसी अनवभासित हेतुके कारण बोधपर पड़े किसी तरहके प्रभाववश ही भ्रान्ति प्रकट होती है. इसीलिये विषयिगत अवधारणाके आधार ही विषयगत आधारोंसे एकीभूत हो कर विषयगत आधारोंको उनकी अर्थक्रिया सम्पन्न करने जानेके मार्गसे भ्रष्ट कर देते हैं (ज़ेयता, बुद्धि जहां अपना व्यापार करती है वहां बुद्धिके आधीन रहती होनेपर, वास्तविक ज्ञानके प्रकारोंका हेतु बनती है. वही ज़ेयता, जब बुद्धिके व्यापारोंको प्रभावित करके उससे कुछ अवधारणा करवाने लगती है तब, भ्रान्तिका हेतु बन जाती है)'.'[१११]

''तर्करूपोंके केवल अनुकरण करनेके बावजूद तर्कनियमोंकी पूर्णतया उपेक्षाके वश तार्किक भ्रान्ति पैदा होती है. उन नियमोंपर, किन्तु, ध्यान आकृष्ट करते ही वह भ्रान्ति पूर्णतया निवृत्त भी हो जाती है. अनुभवातीत भ्रान्ति (उदा.विश्वका आरम्भ किसी न किसी कालमें हुवा होना चाहिये, ऐसी अनुभवातीत भ्रान्त अवधारणा), परन्तु, दोष खोज लेनेके बावजूद निवृत्त नहीं हो पाती, जैसे तटके क्षितिजपर सागरका ऊंचे उठे हुवे दिखना, तथ्यको जान लेनेपर भी भ्रामक प्रतिभासको निवृत्त नहीं करता'.'[११२]

''प्रत्यक्षद्वारा जो विषयका बोध उत्पन्न होता है वह या तो कल्पनाक्रीडाके रूपमें या अनुभवके रूपमें. निःसन्दिग्धतया इस प्रक्रियाके कारण भ्रमात्मिका प्रस्तुति विषयकी होती है, ऐसी कि जिसका विषयके साथ संवाद नहीं होता. यह वञ्चना जो कभी कल्पनामोह तो कभी निश्चयकी त्रुटि के रूपोंमें निहारा जाता है...'.'[१३]

इन विविध उद्धरणोंके अवलोकनसे यह तो स्पष्ट हो ही जाता है कि भ्रान्तिज्ञानका विषय इन्द्रियगोचर होनेके बजाय बुद्धिगोचर ही

होता है. इन्द्रियां सामान्यतया सन्मात्रग्राहिणी ही होती हैं. भ्रान्ति, अतः, ऐन्द्रियक सामान्य बोधमें विपर्यास होनेके बजाय बौद्धिक विशेष बोधमें विपर्यासरूपा होती है. इसमें न तो वस्तुके वास्तविक स्वरूपका प्रतिभास होता है और न बोधप्रणालीके नियत उपकरणोंद्वारा आयोजित रूपोंका प्रतिभास ही है. निष्कर्षतया यह न सत्ख्याति, न असत्ख्याति, न सदसत्ख्याति, न अनिर्वचनीयख्याति, न विवेकाख्याति और न नैयायिकाभिमत अन्यथाख्याति ही हो सकती है. कथञ्चित् परिशेषतया बाह्यार्थवादी बौद्धोंको अभिमत कोई ख्याति या वाल्लभ वेदान्ताभिमत अन्यख्याति के भी पर्याप्त निकट आती सी लगती है.

वैसे तो शांकर वेदान्त और कान्ट् के चिन्तन के प्रशंसकोंको इन दोनोंमें रही कुछ जो सतही समानता है वह बहोत सुहाती है. उदाहरणतया शांकर वेदान्त ब्रह्मको अज्ञेय और अवाच्य मानता है, तो कान्ट् भी वस्तुके वास्तविक स्वरूप (नोमिना) को अज्ञेय और अवाच्य मानता है. वाणीसे वाच्य या बुद्धिसे ज्ञेय बनते वस्तुस्वरूपोंकी पारमार्थकी सत्यता जैसे शांकर वेदान्त नहीं मानता, उसी तरह कान्ट् भी प्रत्यक्षमें प्रतिभासित होते वस्तुस्वरूपको अवास्तविक या व्यावहारिक (फिनोमिनॉन्) मानता है. इस सतही समानताके बावजूद दोनों चिन्तनप्रणालिओंके भीतर थोड़ी और गहरी डुबकी लगानेपर दोनोंके बीच रहे तारतम्यको स्पष्ट भी निहारा जा सकता है. क्योंकि शांकर वेदान्त पारमार्थिक तत्त्वको भेदात्यन्ताभावोपलक्षित मानता है, जबकि कान्ट्के द्वारा नोमिनाके लिये (Things in Themselves/noumena) पदप्रयोग उसके इदमित्थतया द्वैतात्यन्ताभावोपलक्षित न होनेकी गवाही दे देता है. नोमिनाको प्रत्यक्षानुभूतिका भ्रमाधिष्ठान माननेके बजाय कारण मानना भी कार्यकारणभावातीत ब्रह्मसे अतीव भिन्न प्रकारके स्वरूपकी ओर इंगित करता है. इसी तरह प्रत्यक्षभास्य वस्तुस्वरूपको कान्ट् भ्रान्तिरूप नहीं मानता, जैसाकि शांकर वेदान्तमें स्वीकारा गया है. अतएव फाल्कन्बर्ग् कहते हैं:

''फिनोमिना और इल्युज़न् एक ही बातें नहीं होती. साधारण जीवनकी धारणाओंके अनुसार इन्द्रधनुषकी केवल प्रातिभासिकी सत्ता (या भ्रान्तिरूपता) ही हम स्वीकारते हैं, जबकि भौतिकविज्ञानके अनुसार वह वस्तुके वास्तविक स्वरूप, जैसे सूर्यकिरणों और वर्षाबिन्दुओंके मिश्रणके कारण पैदा होती भ्रान्ति होती है. इस तरह फिनोमिना और वस्तुके वास्तविक स्वरूप के बीच रहे अनुभवातीत प्रभेदको, साधारण जीवनकी धारणाओं और भौतिकविज्ञानकी धारणाओं के बीच रहे प्रभेदके जैसा नहीं समझ लेना चाहिये... इन्द्रियजन्य बोधकी ही तरह अन्तःस्फूर्त देश-कालके प्रत्यय भी केवल बोधरूप होते हैं ऐसे कान्ट् स्वीकारता नहीं है...'.''[११४]

अतः सिद्ध होता है कि बोधभास्य फिनोमिना और बोधातीत नोमिना के बीच भासित होता द्वैत, कान्ट्की धारणाके अनुसार, एक अनुभवातीत अभ्रान्त प्रत्यय होता है. वस्तुका वास्तविक स्वरूप, उससे जुड़े किसी प्रत्ययके अनुरूप हो या नहो, वस्तुके बोधावभासित रूपकी सत्ताका स्तर वस्तुके वास्तविक स्वरूपकी सत्ताके समान ही होता है. निष्कर्षतया वस्तुके वास्तविक स्वरूपका पारमार्थिक अद्वैत और प्रत्ययोंका व्यावहारिक द्वैत स्वीकारनेवाली केवलाद्वैतकी धारणाके साथ कान्ट्का चिन्तन सुसंगत नहीं हो पाता. जिन व्यावर्त्य विकल्पप्रत्ययोंके बीच अव्यावर्त्य आत्मप्रत्ययको आधार बना कर आत्मैकत्वको केवलाद्वैतवादमें पारमार्थिक माना गया है, उस सर्वविकल्पप्रत्ययानुस्यूत आत्मैकत्वप्रत्ययको कान्ट् आत्माका वास्तविक स्वरूप माननेके बजाय बोधभास्य फिनोमिनल रूप ही मानता है.[११५]

जहां तक नोमिनाके अज्ञेय होनेकी बातको वाल्लभ वेदान्तके ब्रह्मके सन्दर्भमें तुलनार्थ निरखा जाये तो महाप्रभु भी ''**ब्रह्मवादे निरुक्तिस्तु**

न वक्तव्यैव कुत्रचित् वस्तुतो ब्रह्म सर्वं हि व्यवहारस्तु लोकतः" [११६] यह स्वीकारते हैं ही. अर्थात् स्वरूपदृष्ट्या ब्रह्म अज्ञेय होता है परन्तु लीलाव्यवहारमें वह ज्ञेय भी बनता ही है. यह लोकव्यवहार, वैसे, कान्ट्की चिन्तनप्रणालीके विपरीत ब्रह्मोपादानक तथा ब्रह्मकर्तृक वाल्लभ वेदान्तमें माना गया है. फिर भी स्वरूपतः ब्रह्मका अज्ञेय-अव्यवहार्य होना तथा लीलावश ज्ञेय-व्यवहार्य हो जाना भी माना ही गया है. एतदर्थ ब्रह्म स्वयं ही, निर्माणचेष्टान्वित होनेपर काल बनता है. अतः कान्ट्की धारणाके विपरीत यहां कालको केवल बोधप्रणालीके नियतोपकरणतया माननेके बजाय उभयविध माना गया है, इन्द्रियग्राह्य भी और बुद्धिग्राह्य भी.

इन्द्रियबोधजनक स्वनिर्माप्य द्रव्य भी वही निर्माता बनता है. उनमें प्रकट होते कथञ्चित् स्थैर्यरूप स्वभाव और कथञ्चिद् अस्थिर कर्म के रूपोंमें भी वही प्रकट होता है. जिन अनुभवातीत प्रत्ययोंको कान्ट् अन्तःस्फूर्त देशकालरूप तथा नियत बोधोपकरणरूप मानता है, वे वाल्लभ वेदान्तके अनुसार, जीवचेतनामें नामतया उसी ब्रह्मके ही धर्मभूत ज्ञानके आंशिक प्राकट्य होते हैं. नोमिनाके स्थानीय वाल्लभ वेदान्तमें शुद्ध ब्राह्मिक चिदंश होता है.[११७] इसी तरह फिनोमिना-स्थानीय अन्तःकरणोपेत जीवचैतन्य, अर्थात् कान्ट्के शब्दोंमें अनुभवातीत एकत्वाश्रयीभूत ज्ञातृचैतन्य, और वाल्लभ वेदान्तके अनुसार भी ब्राह्मिक सदंशोपादानक अन्तःकरणोके संघातकी उपाधिके वश लीलात्मक या व्यावहारिक ज्ञाता-कर्ता-भोक्ता बना जीव उसी ब्रह्मका लीलार्थ प्रकट रूप या व्यावहारिक अवभास होता है. इस व्यवहारको, किन्तु, न तो कान्ट् और न वाल्लभ वेदान्त ही मिथ्याप्रतिभास या भ्रान्तिरूप मानने उद्यत होते हैं. जैसे कान्ट्के मतमें अनुभवातीत विकल्पप्रत्ययोंके सारे अवभास मिथ्यावभास नहीं होते तो सारेके सारे प्रमारूप भी नहीं होते, इसी तरह वाल्लभ वेदान्तमें भी सारेके सारे विकल्पावगाही विशिष्टज्ञान न तो भ्रान्तिरूप होते हैं और न प्रमारूप ही. नोमिनाको अज्ञेय मानना

जैसे बुद्ध्याश्रित दार्शनिक निरूपणकी विधा है, वैसे ही ब्रह्मको विरुद्धधर्माश्रय; अर्थात्, गुणधर्मोंके ही चिन्तनमें पर्यवसित होनेवाली बुद्धिसे अगोचर, मानना शास्त्राश्रित दार्शनिक निरूपणकी प्रक्रिया है.

२.फिक्टे, शीलिंग् और हीगल् : बोधको आनुभविक आधारोंपर खरा उतरनेपर प्रमारूप मानना या तार्किक आधारोंपर, इस विवादमें आनुभविकवाद एवं तार्किकवाद के ज्ञानमीमांसकीय दो दल बंटते हैं. इसी तरह बाह्यार्थका उसके बोधसे स्वतन्त्र अस्तित्व होता या बोधरूप ही अस्तित्व होता है इस विवादमें बाह्यार्थास्तित्ववाद और काल्पनिकतावाद के तत्त्वमीमांसकीय दो दल बटते हैं. इन चारों वादोंके परस्पर मिश्रणद्वारा [१]आनुभविकवादमूलक काल्पनिकवाद, [२]तार्किकवादमूलक काल्पनिकवाद, [३]तार्किकवादमूलक बाह्यार्थास्तित्ववाद, और [४]आनुभविकवादमूलक बाह्यार्थास्तित्ववाद. कान्ट्से पूर्ववर्ती आनुभविकवादमूलक कल्पनावादी चिन्तक जड़द्रव्यको चेतन पदार्थमें अन्तभूर्त करना चाहते थे. इमानुएल कान्ट्ने, किन्तु, ज्ञेयतार्ह पदार्थको या तो अवभासके रूपमें माना या फिर ज्ञानप्रणालीगत नियत उपकरणोंकी उपाधिसे उपहिततया अन्तःस्फूर्त माना. अन्यथा वस्तुके वास्तविक स्वरूपको अज्ञेय माना. सो कान्ट्के बाद आनेवाले चिन्तकोंने उस अज्ञेय पदार्थको पुनः ज्ञानके भीतर स्थापित करनेको आनुभविकवादके अवलम्बन बिना ही तार्किकवादमूलक काल्पनिकवादको अपनाना चाहा. इनमें उल्लिखित तीनों ही चिन्तक काल्पनिकवादी थे. इनमें दो स्पष्ट अद्वयवादी थे तृतीय जबकि स्पष्टतया अद्वयवादका प्रतिपादन नहीं करता था.

जॉहेन्न् गोटलिब् फिक्टे (ई.१७६२-१८१४) इस चिन्तक के अनुसार सृष्टिका मूल तत्त्व एक परम अहम् है. जिसकी स्वयंचेतनामेंसे यह सब कुछ प्रकट हुवा है. सृष्टिमें अचेतन जड़ द्रव्य जैसे किसी भी चेतनसे सर्वथा भिन्न पदार्थको यह स्वीकारता नहीं है. अचेतन पदार्थोंकी निर्मिति स्वयं चेतनाद्वारा अपने आत्मावभासको पूर्णतया अनुभव करनेके

लिये हुयी है. अतः सृष्टि व्यक्तिके व्यष्टि-अन्तःकरणसे बाहर अवस्थित होनेपर भी परमेश्वरके अहंसे उसकी अहन्ताके पूर्ण अनुभवार्थ प्रकटी होनेके कारण तिरोहित चेतनावाली तो हो सकती है परन्तु सर्वथा अचेतन नहीं.[११८]

विल्हेम् जोसेफ् शीलिंग् (ई.१७७५-१८५४) यह पक्का शुद्धाद्वैतवादी था. एस्.ई.फ्रॉस्ट् इसके मतको इन शब्दोंमें उद्धृत करते हैं "बाह्य प्रकृति परमेश्वर है और अन्तःकरण भी परमेश्वर है. प्रथममें परमेश्वर सुषुप्तावस्थाक होता है जबकि द्वितीयमें परमेश्वर जाग्रदवस्थाक होता है. दोनोंमें ही परन्तु वह तो समानरूपसे विद्यमान रहता है'.'[११९] फाल्कन्बर्ग् इसके मतको उद्धृत करते हुवे कहते हैं "प्रकृति आत्मजीवनकी गर्भितावस्था है और दोनों जड़-जीव तत्त्वतः परस्परात्मक होते हैं. अतः जो चेतनके बाहर अनुभूत होता है वही तो चेतनाके भीतर भी भरा हुवा होता है'.' "प्रत्येक वस्तुके भीतर दो तरहकी प्रणाली कार्यरत रहती है : वस्तुकी अपनी व्यष्टि इच्छा (क्रियाजननसामर्थ्य) जो परमेश्वरकी प्रकृतिसे उसे प्राप्त होती है; और, व्यापक-समष्टिकी इच्छाके उपकरण होनेका तथ्य'.'[१२०] शीलिंग्की अद्वैतज्ञानकी प्रक्रियाको फाल्कन्बर्ग् इन शब्दोंमें प्रस्तुत करते हैं :

> "दो तरहके ज्ञानद्वारा दो तरहकी सत्ताका बोध होता है : असंकीर्ण दार्शनिक तर्कज्ञानके द्वारा अपरिच्छिन्न अविभक्त सत्तावाले परम तत्त्वका बोध होता है, जबकि जबकि संकीर्ण कल्पनाके द्वारा परिच्छिन्न सत्तावाली व्यष्टिरूप वस्तुओंका बोध होता है... दार्शनिक ज्ञानके अनुसार वस्तुके स्वरूपको घड़नेपर वस्तुओंका वैसा ही स्वरूप हमारे समक्ष प्रस्तुत होता है कि जैसी कि वे परमेश्वरमें होती हैं. परमेश्वरमें सभी वस्तु एकवद्भावापन्न हो जाती हैं. परम तत्त्वमें सभी कुछ तदात्मक होता है... विश्वमें परस्पर विरुद्ध रूपोंवाले जड़-जीवका जो द्वैत अनुभूत होता है,

> उसे परमेश्वरदृष्ट्या देखनेपर न जड़ जड़ रह जाता है और न चेतन चेतन. दोनों ही परस्पराभावरूप विरोधको छोड़ कर उस परमेश्वरमें एकनीड़ हो जाते हैं. विश्वाधार तो आत्यन्तिक निरपेक्ष होता है, जबकि व्यष्टिरूप सभी वस्तु सापेक्ष एकत्व और सकलता लिये होती हैं... प्रकृति अपरिच्छिन्न (एकत्व और तात्त्विक स्वरूप)की परिच्छिन्न(बहुत्व और रूपभेद) में प्रतिकृति होती है और जीव परिच्छिन्नका अपरिच्छिन्नमें उन्नयन होता है... सामान्यबोधके रूपभेद तर्कबोधार्थ पर्याप्त नहीं होते; क्योंकि अविरोधनियममें बंधा सामान्य तर्कशास्त्र दार्शनिक उत्प्रेक्षाओंपर बन्धनकारी नहीं होता, क्योंकि दार्शनिक उत्प्रेक्षा तो परस्पर विरुद्धोंके समीकरणद्वारा ही प्रवृत्त होती है.[१२१]

ज्योर्ज् विल्हेम् फ्रेड्रिक् हीगल् (ई.१७७०-१८३१)ने कान्ट्, फिक्टे और शीलिंग् की विचारधाराओंको एकसूत्र बना कर यह प्रतिपादन किया कि सारी सृष्टि वैचारिकचेतनाका प्रकृतिसे परमेश्वर तकका द्वन्द्वात्मक विकास है. इस विकासकी रूपरेखामें वह वाद प्रतिवाद और संवाद की क्रमिक द्वन्द्वात्मकता अर्थात् विरोध और उसके उपशमन के रूपमें देखना चाहता है. यह विकासकी प्रक्रिया वैचारिक प्रक्रिया जैसी है अतः सृष्टि स्वयं विचारात्मिका होनेसे वैचारिक नियमों वाद-प्रतिवाद-संवादके अनुरोधवश विकसित होती है.[१२२] हीगल्के अनुसार चेतन प्रत्यय प्रत्ययविषयीभूत जड़ प्रकृति और परमात्मरूप परमेश्वर उत्तरोत्तर क्रमशः विकसित हुवे सत्य हैं. इस द्वन्द्वात्मकताके अन्तर्गत प्रत्येक तीसरी कड़ी अपनेसे पहलेवाली दो कड़िओंको निःशेष नहीं करती परन्तु अपनेमें समाहृत कर लेती है. अतएव ज्ञानमीमांसकीय दृष्टिसे कोई भी प्रत्यय एक कड़ीके जैसा एकांगी होनेसे आंशिक सत्य ही प्रकट करता है. अतः इसके निरासक आगामी प्रत्ययद्वारा प्रथम प्रत्यय निरस्त हो जाता है. और इसके भी निरासक पुनः तृतीय प्रत्ययमें पूर्ववर्ती

दोनों प्रत्यय समाहृत हो जाते हैं. और यों यह शृंखला चरम सत्यकी तरफ अग्रसर हो पाती है.

कान्ट्को अभिमत अनुभवातीत आत्मैकत्वावभास (trancsendental unity of apperception) में उसके नोमिनाको भी एकीकृत कर देनेपर फिक्टेको अभिमत अहं (Ego) तत्त्व प्रकट हो जाता है. बृहदारण्यकोपनिषद्के प्रथमाध्यायके चतुर्थ ब्राह्मणमें भी ऐसी ही सृष्टिप्रक्रिया निरूपित हुयी है कि "**परमात्मा अपनी एकाकितामें जब सबसे पहले अपनी अहन्ताके प्रति सचेत हुवा तो अहन्ताके निरूपकके विद्यमान न होनेके कारण उसने अपने-आपको दोमें विभक्त कर लिया. क्योंकि वह अपने-आपके बारेमें 'अहं ब्रह्म अस्मि' ऐसे सोच कर यह सब कुछ बना सो इस 'अहं ब्रह्म अस्मि'के प्रत्ययसे जो भी अपने-आपको मण्डित करता है, वह सब कुछ बन पाता है'.**' [१२३] एक तरहसे यहां भी न केवल सर्वविध बोधोंको ही अपितु सर्वात्म्यैक्यबोधको भी यह 'अहंब्रह्मास्मिता' सुबोध्य बनाती है. अतः कान्ट्की परिभाषाके अनुसार इसे अनुभवातीत आत्मैक्यावभास माना जा सकता है. जहां तक भ्रान्तिके बारेमें इसकी धारणाओंका सवाल है कुछ भी कह पाना मुश्किल लगता है. जो कुछ अनुमान लगाया जा सकता है वह इतना ही कि काश्मीरप्रत्यभिज्ञादर्शनको अभिमत ख्यातिकी जैसी कोई धारणा इसकी भी कदाचित् होगी.

द्वितीय चिन्तक शीलिंग्के विचारोंपर जिओर्दानो ब्रूनो और बारुक स्पिनोज़ा के मतोंका गहरा प्रभाव सभी दर्शनेतिहासविद् स्वीकारते हैं. वाल्लभ वेदान्तमूलक पुष्टिभक्तिसाधना के बहु-आयामी परमेश्वर(=[१]ब्रह्म [२]परमात्मा [३]भगवान् [४]श्रीकृष्ण तथा [५]सेव्यस्वरूप)में से बारुक स्पिनोज़ाकी दार्शनिक धारणाकी और परमात्मरतिकी परिकल्पनामें केवल ब्रह्म और परमात्मा दो ही आयाम उपलब्ध होते हैं. शीलिंगके, जबकि, दार्शनिक चिन्तन और परमेश्वरप्रेम में भगवान्वाला आयाम भी न केवल उपलब्ध होता है अपितु श्रीकृष्णवाले पहलुकी सीमा तक वह प्रत्यासन्न लगता

है. एतदर्थ फाल्कन्बर्ग्‌के लेखनसे दो-तीन उद्धरण पर्याप्त होंगे :

''मनुष्यका इच्छास्वातन्त्र्य उसे दोनों तरह स्वतन्त्र बनता है. वह सत्यसे मिथ्याकी ओर अग्रसर होना चाहता हो तो वह अपनी आध्यात्मिकताको उपकरण बना कर निजत्वको प्रमुख बना ले अथवा आधिदैविक सहायताद्वारा वह केन्द्रमें स्वयंको रखते हुवे भी अपनी विशेष इच्छाको (परमेश्वरके प्रति अपने) प्रेमकी इच्छाके आधीन बना ले'.'[क]

''सृष्टिके आरम्भसे पूर्व परमेश्वर अद्वितीय होता है और अन्तमें वह सर्वात्मैक्यतया अपने-आपको प्रकट करता है. अपनी अद्वितीयावस्थामें उसमें परस्पराभावरूप (या परस्पराभावव्यापकरूप भी) विरोधी गुणधर्म नहीं होते परन्तु जब वह अपने-आपको अनेकधा विभक्त कर लेता है तब अप्रकाशरूपा प्रकृति एवं प्रकाशरूप आत्मा; इसी तरह, कामना और बोध रूपी द्वैतोंमें भी विभक्त कर लेता है. यों वह निरपेक्ष तत्त्व परमेश्वर व्यक्तिभावापन्न हो जाता है. इस तरह शीलिंग् प्रकृतिवाद-देववाद, द्वैतवाद-परमेश्वरसर्वरूपतावाद और सभी कुछके परमेश्वर होनेपर उपपन्न न होती अशुभकी समस्याका भी समाधान कर देता है'.'[ख]

''ईसाई चिन्तनकी उत्प्रेक्षाका आन्तिरिक मर्म है परमेश्वरका अवतार जो भारतीय संतोने पहले ही प्रतिपादित कर रखा था. समझनेकी बात यहां यही है कि इसे कोई एक अपवादरूप घटनाके रूपमें नहीं लेना चाहिये प्रत्युत सनातन सत्यके ही रूपमें. ईसाईयतके विकासमें यह अवरोधरूप रहा कि बाइबल, जो भारतीय शास्त्रोंकी तुलनामें उतना उत्कृष्ट नहीं, जितना कि पादरिओंके चिन्तनने उस बाइबलमें जो कुछ अल्पतर था उसे विचारद्वारा महर्घ बनानेमें सफलता पायी है'.'[ग][१२४]

इस तरह हम देख सकते हैं कि शीलिंग्की दार्शनिक अवधारणा वाल्लभ वेदान्त तथा पुष्टिभक्ति के साथ कितनी प्रत्यासन्न है. क्योंकि वाल्लभ वेदान्तमें भी जीवके ज्ञातृत्व-कर्तृत्व-भोक्तृत्वको पारमार्थिक मानते हुवे इन्हें परमेश्वरमें रही क्रियाशक्ति ज्ञानशक्ति निजानन्दोपभोगशक्ति की आंशिक अभिव्यक्ति माना गया है. अतएव अंशी परमेश्वरके आधीन अंशोंका स्वातन्त्र्य वाल्लभ वेदान्तका भी पक्ष है[१२५] अतएव एकमेवाद्वितीय परमेश्वरने स्वयं अपने-आपको जब अनेकविध अंशोंके रूपमें व्युच्चरित या परिणत किया, तब उस ऐच्छिक या लीलात्मक अन्यत्वके कारण, एकत्र अधिष्ठानमें अन्य आरोप्यमाण धर्म या धर्मी का भास या निश्चय विपर्यासरूपा भ्रान्ति मानी गयी है. अर्थाद् अंशरूप जीव भ्रान्त होता अंशी परमेश्वरकी भ्रामकशक्तिके कारण. अतः उल्लेखनीय अन्तर यहां यह एक अवश्य लगता है कि वाल्लभ वेदान्त सृष्टिके आविर्भाव-तिरोभावको चक्रके रूपमें स्वीकारता होनेसे शीलिंग्के द्वारा प्रस्तावित पहले अद्वितीय और बादमें सर्वात्म्यैक्य के तथ्यको अपवादरूप एक घटनाके रूपमें लेनेके बजाय ईश्वरेच्छैकतन्त्र सनातन चक्रके रूपमें स्वीकारना अधिक पसन्द करेगा. जहां तक भ्रान्तिके स्वरूपके बारेमें शीलिंग्के विचार क्या होंगे इस प्रश्नके उत्तरकी खोजका है तो पुनः आन्तरिक सुसंगतिके आधारपर यदि किसी तरहकी उत्प्रेक्षा करनी हो तो सत्ख्याति अख्याति या अन्यख्याति ही सोची जा सकती हैं.

हीगल्ने द्वन्द्वात्मक विकासकी अवधारणामें तार्किक विरोधोंको दोषरूप माननेके बजाय गुणरूप माननेकी जो बात कही उससे महाप्रभुका ''**यत्किञ्चिद् दूषणं त्वत्र दूष्यञ्चापि हरिः स्वयं विरुद्धपक्षाः सर्वेऽपि सर्वमत्रैव शोभते**'.'[१२६] वचन स्मृतिपथपर बरबस आ जाता है. सर्वाधार सर्वोपादान सर्वकर्ता सर्वान्तर्यामी सर्वकर्मा सर्वनामा सर्वरूप सर्वावभासक उस परम तत्त्वमें विरुद्धधर्माश्रियताका अस्वीकार उसकी इन उल्लिखित विशेषताओंका प्रत्याख्यान ही होगा. चेतनप्रत्यय जड़प्रकृति और परमात्मा के द्वन्द्वात्मक विकासकी

एक जो सीधी रेखा हीगल्‌ने खींची है, वहां वाल्लभ वेदान्त विप्रतिपन्न हो कर यह कहना चाहेगा कि परमात्मावस्था पर्यन्त प्रकृतिके विकसित हो जानेपर पुनः द्वितीय चक्रमें परमात्मा प्रकृतिभावापन्न होता है, यों पुनःपुनः सृष्टि-प्रलयका चक्र चलता रहता है. भ्रान्तिके बारेमें भारतीय अवधारणाओंमें से कौन सी अवधारणा हीगल्‌के मतसे सुसंगत होगी, इस जिज्ञासाके समाधानतया उसके तार्किकवादमूलक काल्पनिकवादी होनेके तथ्यपर तथा जड़प्रकृतिको चेतनप्रत्ययसे प्रकटी होनेकी कथापर लक्ष्य देनेपर, साथ ही साथ द्वन्द्वात्मक विकासकी अवधारणामें प्रत्येक तृतीय प्रत्यय प्रत्येक प्रथम-द्वितीय प्रत्ययोंके पारस्परिक विरोधोंका एक अविरुद्ध आश्रय होता है, इतना सब स्पष्ट होनेके बाद ख्यातिके बारेमें कुछ भी कथनीय नहीं रह जाता है.

निरपेक्ष और सापेक्ष के बीच रहा प्रभेद आत्यन्तिक न हो कर आगन्तुक होता है, यह हीगल्‌की बहोत बड़ी वैचारिक उपलब्धि वाल्लभ वेदान्ती स्वीकारना चाहेगा. हीगल्‌के द्वारा प्रस्तावित प्रत्ययसे प्रकृति और प्रकृतिसे परमात्मा पर्यन्तके इस द्वन्द्वात्मक विकासको बादमें कार्ल मार्क्सने शीर्षासननिरत मान कर उसे पैरपर खड़ा करनेको द्वन्द्वात्मक भौतिकवादका प्रवर्तन किया. इस विषयमें वाल्लभ वेदान्त “आधिदैविकता → आध्यात्मिकता → आधिभौतिकता → आध्यात्मिकता → आधिदैविकता...” को चक्रके रूपमें मानता है. अतः इस सनातन चक्रमें किसी भी एक कड़ीसे दुराग्रहपूर्ण प्रारम्भ स्वीकार लेनेके कारण अन्य कड़ीसे आरम्भ माननेवालेको शीर्षासनमुद्रामें मान लेनेकी मनोवृत्ति भी स्वयं एक शीर्षासनयोग ही है. द्रष्टव्य :

> **“उस आश्रयको ‘परंब्रह्म’ ‘परमात्मा’ कहा जाता है. यह जो आध्यात्मिक पुरुष है वही आधिदैविक भी है, परन्तु, इन दोनोंमें आधिभौतिक पुरुषके कारण विच्छेद प्रकट हो जाता है. इन आध्यात्मिक और आधिभौतिक मेंसे किसी एकतरके अभावमें जब दूसरा अवगत नहीं हो पाता तब भी तीनोंका ही अवगम जिसे अक्षुण्ण**

रहता है वह स्वाश्रयाश्रय आत्मा होता है. क्योंकि एक देव जब योगशय्यासे समुत्थित हो कर नानात्वकी अन्वेषणा करता है, तब वह अपने हिरणमय वीर्यको मायाद्वारा त्रिधा विभक्त कर देता है : अधिदैव अध्यात्म और अधिभूत के रूपोंमें'.'[१२७]

यह तो सत्य है कि आधिभौतिक आध्यात्मिक और आधिदैविक तीनों परस्पर विरोधी गुणधर्मवाले होते हैं, परन्तु त्रितयाश्रयीभूत त्रितयसाक्षी एक परम सत्य ऐसा भी होता है कि जो इन तीनों रूपोंको अपने भीतर प्रकट और तिरोहित करता रहता है. अन्तर केवल यही है कि आधिदैविक रूपको अपने आधिभौतिक और आध्यात्मिक के साथ रहे मौलिक तादात्म्यका बोध सहज रहता है. आध्यात्मिक रूपको, किन्तु, यह तादात्म्यबोध तभी शक्य होता है जब आधिभौतिक रूपद्वारा प्रतिभासित विच्छेदसे उसका बोध आच्छादित न हो जाये. परब्रह्म परमात्मा भगवान्‌में ये तीनों ही न केवल एकनीड़ हो कर रहते हैं अपितु परस्पर तादात्म्यभावापन्न हो कर भी. अस्तु.

३.हर्बार्ट्, शोपेन्हॉवर् और लोट्ज़् : इस तरह इमानुएल् कान्ट्के बाद एकत्ववाद/बहुत्ववाद आनुभविकवाद/तार्किकवाद एवं बाह्यार्थास्तित्व-वाद/काल्पनिकवाद के आपसी वैकल्पिक योग एवं विरोधाभासोंमें वस्तुके वास्तविक स्वरूपको खोजने और पहचानने का दौर चल पड़ा.

जॉहन्न् फ्रेड्रिक् हर्बार्ट् (ई.१७७६-१८४१) फिक्टे शीलिंग् और हीगल् के काल्पनिकवादोंसे असहमत और लाइप्नित्ज़्के बहुत्ववादसे सहमत था. वह बाह्यार्थ सत् या वस्तु के वास्तविक स्वरूपको, कान्ट्की तरह अज्ञेयताके अभिप्रायवश नहीं प्रत्युत ज्ञेयतया देशकालातीत अपरिणामी निरपेक्ष तथा अविभाज्य मानता था. इन्द्रियजन्य प्रतिभास अकारण हो नहीं सकते अतः कारणतया बाह्यार्थकी सत्ताके बारेमें कान्ट्की तरह वह भी निश्चित था. निष्कर्षतया द्रष्टा और दृश्य दोनोंको ही

इन बाह्यार्थोंकि ही विविध संघात मानता था. आनुभविकवादिओंकी तरह यह भी अन्तःकरणको बाह्यार्थप्रतिभासजन्य प्रत्ययोंका आयोजन मानता था. इस मतको हीगेलियन समीकरणद्वारा सोचना हो तो यों कहा जा सकता है "**लाइप्नित्ज़्मत(वाद) + कान्ट्मत(प्रतिवाद) = हर्बार्ट्मत(संवाद)**" . भ्रान्तिके बारेमें इसके विचार लगता है कि बाह्यार्थवादी बौद्धोंके या माध्वोंके जैसे होंगे.[१२८]

आर्थर् शोपेन्हॉवर्(ई.१७८८-१८६०) यह भारतीय औपनिषदिक, बौद्ध तथा कान्ट् की विचारधाराओंसे बहुत प्रभावित था. यहूदी ईसाई तथा इस्लाम के विचार इसे सुहाते नहीं थे. कान्ट्को अभिमत वस्तुके वास्तविक अज्ञेय स्वरूपको शोपेनूहॉवरूने काम (Will), या बौद्धपरिभाषाके अनुसार सोचना हो तो वासना, के रूपमें निहारना चाहा. यद्यपि श्रुतिके "**कामः तदग्रे समवर्तताधि**"- "**सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय**'.'[१२९] वचनोंमें कामको ब्रह्मकी कारणावस्थाभिमुखताके रूपमें प्रतिपादित किया गया है. उपनिषद्, किन्तु, उसे सुकृत "**यद्वै तत् सुकृतम्**'.'[१३०] भी मानता है. वैसे शोपेनूहॉवर भी कामको परमेश्वरके साथ जोड़ना चाहता है, परन्तु, यह काम या वासना शुभ न हो कर बौद्ध मतकी तरह सर्वानर्थमूल अशुभ है. बर्ट्रैड्र् रसेल् कहते हैं कि इस चिन्तकके अनुसार शरीर एक प्रतिभासमात्र है और शरीरकी वास्तविकता यही है कि यह वासनाके अलावा अन्य कुछ नहीं है. रसेल् इसके मतको उद्धृत करते हुवे यह भी कहते हैं कि "**शोपेन्हॉवर् मानता है कि जो कुछ हम सामान्यतया ज्ञानके रूपमें सोचते-विचारते हैं वह मायाकी परिधिमें आती ही बात है. इस मायाके आवरणको चीर कर जब किन्तु हम भीतर ताकते हैं तब परमेश्वरके बजाय सर्वशक्तिमान् दुष्ट शैतान हमें दिखलायी देता है, जो अपनी सृष्टिमें पैदा किये गये जीवोंको अधिकाधिक त्रास पहुंचानेके उपायोंकी उधेड़बुनमें निरन्तर रचा-पचा रहता है**'.'[१३१] इस कष्टसे मुक्तिके उपायतया शोपेनूहॉवर् ब्रह्मसायुज्यादिरूपा मुक्तिकी लालसाको मूर्खता मान कर निर्वाण अर्थात् शरीरके सन्दर्भमें

आत्मघात नहीं परन्तु आत्मभावविलोपनको ही परम श्रेयोरूप मानता है. क्योंकि सशरीर या अशरीर किसी भी रूपमें हमारे विद्यमान रहनेपर सृष्टमात्रके अस्तित्वकी हेतुरूपा वासनासे मुक्ति शक्य नहीं. भ्रान्तिके बारेमें इसके विचारसूत्रोंको खोजना वस्तुतः एक कठिन कार्य है. क्योंकि वासनाको विवर्तोपादान नहीं मानता प्रत्युत परिणाम्युपादान मानता है. बाह्य शरीरको पुनः प्रतिभासमात्र मानता है. परमेश्वरको शुभ माननेके बजाय अशुभ मानता है. साथ ही साथ आत्मनाश या निर्वाण में अपना परमश्रेय खोजता है. फलतः भारतीय दर्शनाभिमत किसी भी मानदण्डके आधारपर इस चिन्तकको मापना अतीव दुष्कर है.

फिरभी एक बात अवश्य उल्लेखनीय लगती है कि शोपेनूहॉवर्‌को अभिमत निर्वाणको यदि हम नियत भवितव्य मानते हैं, अर्थात् व्यक्तीच्छाके अपराधीन, तो पुनः सर्वोपादानभूत काम या वासना से नियत त्रासदतन्त्रका ही कोई एक रूप उसे मानना पड़ेगा. यदि आगन्तुक आकस्मिक मानते हैं, तब तो कुछ भी कथनीय नहीं रह जाता. यदि आगन्तुक ऐच्छिक उपायोंसे लभ्य मानते हैं तो पुनः उपायावलम्बनार्थ किसी न किसी तरहके काम या वासना का सहारा लेना ही पड़ेगा! वैसे शांकर वेदान्तमें अभिमत निखिल द्वैतनिरासिका ''अहं-ब्रह्मास्मि'' वृत्तिकी तरह निःशेष अनर्थनिरासके बाद कतकरेणुकी तरह निर्वाणेच्छाको भी सकल वासनाके क्षालनके बाद स्वतः भी निःशेष होती मानी जा सकती है. वाल्लभ वेदान्त इसे अनुभवातीत आत्मघातके (trancsendental suicide) के रूपमें ही देखना चाहेगा! सामाजिक व्यक्ति, निराशावादी होनेपर, प्रायः आनुभविक आत्मघात (empeirical suicide) करता है. शोपेनूहॉवर्, परन्तु, निराशावादी दार्शनिक होनेसे अनुभवातीत आत्मघातकी वक़ालत करता है!!

रुडाल्फ़ हर्मन् लोट्ज़ (ई.१८१७-१८८१) पुनः काल्पनिकवादका अनुगामी था. कान्ट्को अभिमत वस्तुके वास्तविक अज्ञेय स्वरूपको

वह अन्तःकरणरूप ही मानता था. जड़ पदार्थोंमें भी अन्तःकरणको सावरण विद्यमान मानता था, जबकि, मनुष्यमें उसे सभान एवं स्पष्ट मानता था. इस तरहका मत पहले भी हम देख ही चुके हैं.

४.जे.एस्.मिल्, स्पेंसर्, जोशिया रोयस् और ब्रेड्ले : इमानुएल कान्ट्को अभिमत अज्ञेयवादरूपी सूर्यके इर्दगिर्द मंडराती इन चिन्तकोंकी विचारधारायें कभी आनुभविकवादमूलक काल्पनिकवाद तो कभी तार्किकवादमूलक काल्पनिकवाद रूपी ग्रहोंकी जैसी थी.

जेम्स् स्टुअर्ट् मिल् (ई.१८०६-१८७३)काल्पनिकवादी था. अनुमानमें व्याप्तिनिर्धारणके नियमों अर्थात् उपनयात्मिका अनुमितिमें साहचर्यके उदाहरणोंमें अन्वय-व्यतिरेकोंके नियमोंको खोजनेके बारेमें उसका अवदान उल्लेखनीय है.

हर्बर्ट् स्पेंसर् (ई.१८२०-१९०३) पुनः अज्ञेयवादी ही था. निरपेक्ष सत् तो, मिल्के अनुसार भी, अज्ञेय ही होता है परन्तु उसकी आन्तर एवं बाह्य अभिव्यक्तिओंको हम जान पाते हैं. स्पेंसर्, परन्तु, हमारे अन्तःकरणसे बाह्य वस्तुके आनुमानिक अस्तित्वमें मानता था, भारतप्रभव बौद्धोंके एक अन्यतम सम्प्रदाय बाह्यार्थानुमेयवादिओंकी तरह ही.

जोशिया रोयस् (ई.१८५५-१९१७) इसका मत बिशप् बर्कलेके मतका अमरीकी संस्करण था.

फ्रांसिस् हर्बर्ट् ब्रेड्ले (ई.१८४६-१९२४) काल्पनिकवादी था. इसके अनुसार भौतिक पदार्थोंके प्राथमिक (इन्द्रियप्रतिभासित) गुणधर्म और आनुषंगिक (प्रतिभाससंघातरूप) गुणधर्म दोनों ही प्रातिभासिक ही होते हैं. अतः ब्रेड्लेके मतमें ऐसे प्रभेदका ही कोई वास्तविक आधार

नहीं होता. ब्रेड्लेके अनुसार देश काल वस्तु और आत्मा सभी कुछ प्रतिभासिक ही होते हैं, वास्तविक नहीं. क्योंकि इनके पारस्परिक प्रभेदार्थ इन्हें परिभाषित करनेका प्रयास करते ही उन परिभाषाओंमें अन्योन्याश्रय, शब्दज्ञानानुपातिनी वस्तुशून्यरूपा विकल्पता और विसंगति रूप अनेक दोष उजागर हो जाते हैं.

ब्रेड्ले कहते हैं कि सत्यका तार्किक स्वरूप जैसे स्वतोव्याहत नहीं होना चाहिये ऐसे ही तात्त्विक स्वरूप उसका एकमेवाद्वितीय होना चाहिये. ब्रेड्लेका यह भी कहना है कि सत्यका ज्ञानमीमांसकीय स्वरूप अनुभवात्मक होना चाहिये. अतः अवश्य ही कुछ न कुछ सत्य अथवा परमतत्त्व होता तो है, क्योंकि प्रत्येक प्रतिभास किसी सद्वस्तुका ही अन्यथा प्रतिभास होता है. प्रत्येक निश्चयात्मक अवधारणामें किसी सत्य उद्देश्यके बारेमें किसी दूसरे प्रत्ययका विधेयतया बोध होता है. और इसे तभी तक सत्य माना जा सकता है, जब तक वह विधेय प्रत्यय उद्देश्यसे विसंवादी न लगता हो. क्योंकि विधेय सभी कल्पित प्रत्ययात्मक ही होते हैं; अतः, प्रत्येक सत्य आंशिक सत्य ही हो सकता है. अतएव प्रत्येक भ्रम या त्रुटि भी आंशिक सत्य ही होती हैं. [१३२]

ब्रेड्लेकी सत् (Reality) की अवधारणा शांकर वेदान्ताभिमत परमार्थ सत्की अवधारणासे अतीव भिन्न रीतिकी है फिर भी भ्रान्ति(error)के बारेमें उसके विचार शांकर वेदान्तको अभिमत अनिर्वचनीयख्यातिवादके साथ पर्याप्त प्रत्यासन्न हैं. शांकर वेदान्तकी तरह ही ब्रेड्ले भी सत्ताके विभिन्न स्तर स्वीकारता है परन्तु उसे द्वैविध्य या त्रैविध्य के भीतर परिगणित नहीं करना चाहता :

''परम/चरम तत्त्वका स्वरूप स्तरोंमें विभक्त नहीं हो सकता, क्योंकि वह तो परिपूर्ण होता है और परिपूर्णमें न्यूनाधिक्यभाव सोचा ही नहीं जा सकता. अतः यह

तो प्रातिभासिक जगत्का ही गुण हो सकता है... (प्रमात्मक बोध या प्रतिज्ञा में प्रतिभासित होते धर्मी और धर्म, अथवा उद्देश्य और विधेय, न तो सर्वथा अभिन्न हो सकते हैं न सर्वथा भिन्न ही. क्योंकि उभयथा धर्मिधर्मभाव या उद्देश्यविधेयभाव उपपन्न नहीं हो पायेगा) अतः हमारे प्रत्येक प्रमाबोधको या प्रामाणिक प्रतिज्ञाको औपाधिक मानना पड़ता है. क्योंकि धर्म या विधेय अपनेसे भिन्न किसी(देश-कालादि)के सन्दर्भमें ही वे सत्य या असत्य हो पाते हैं. अतः प्रत्येक धर्म या विधेय औपाधिक ही सिद्ध होते हैं... और यहां तक पहुंचनेपर सत्य और मिथ्या प्रतिभास के संगमस्थल तक हम पहुंच जाते हैं. अतः प्रतिभासित होते जगत्में न तो कुछ पूर्णतया सत्य होता है और न पूर्णतया असत्य ही... प्रयोजनविशेषवश हमारे किसी विचारको सर्वथा सत्य या सर्वथा असत्य माना भी जा सकता है, परन्तु चरम सत्यके मानदण्डके अनुसार उसे मापनेपर प्रत्येक सत्य या असत्य आपेक्षिक स्तरोंपर ही न्यूनाधिक सत्य या असत्य सिद्ध होते हैं.

अतः किसीका न्यून या अधिक प्रमाणिक या सत्य होना, चरम सत्यके साथ उसके अल्प या अधिक अन्तरालवश होता है. अर्थात् स्वयंमें अन्य कितने प्रत्ययोंके अन्तर्भावकी क्षमता; और, आत्मसुसंगति पर निर्भर होता है. दो प्रतिभासोंके बीच एक यदि अधिक व्यापक और अधिक सुसंवादी हो तो वह अधिक सत्य होता है. जैसे-जैसे अधिकाधिक अन्यान्य प्रतिभासोंको अपने भीतर अन्तर्भूत करनेकी क्षमताकी ओर कोई प्रतिभास अग्रसर हो पाता है, वैसे-वैसे वह अधिक सत्य होता जाता है... किसी सत्य या तथ्य को चरम सत्य तक पहुंचना हो तो उसमें कितना अल्प अन्य कुछ जोड़ना या पुनःसंयोजित करना पड़ता है, इसपर उसकी अधिकाधिक सत्यता निर्भर होगी. यही

है आशय सत्य या प्रमेय के स्तरोकी विभिन्नताका...

किसी भ्रमात्मक प्रतिभासका पूर्णतया भ्रान्ति होना, अतः, इसपर निर्भर करता है कि जब उसे सत्यके समीप ले जाया जाये तो वह अपना विशेष स्वरूप खोते-खोते स्वयं निःशेष हो जाता है या नहीं... अतः प्रत्येक प्रत्यय कितना भी कल्पित क्यों न हो कुछ न कुछ सत्य तो उससे इंगित होता ही है'.''[१३३]

ब्रेड्लेके द्वारा प्रदत्त इस तरहके सत्यके विवरणकी शांकर वेदान्तको अभिमत परमार्थ सत्यके साथ किसी भी तरहकी संगति खोजना स्वयंमें एक भ्रान्ति होगी; फिरभी, एक तथ्य यह भी है कि शांकर वेदान्ताभिमत अनिर्वचनीयख्यातिवादके साथ भ्रान्तिके बारेमें ब्रेड्लेकी धारणा चमत्कारितया प्रत्यासन्न है. उल्लिखित ग्रन्थमें ब्रेड्लेने सम्पूर्ण सोलहवां परिच्छेद इसी विषयमें लिखा है. इसमें वह स्वयंको अमान्य भ्रान्तिविवरणोंके बारेमें यों कहते हैं कि ''कुछ लोगोंके अनुसार इन्द्रियप्रदत्त अनुभूतिसे अन्यत्र भटक जानेपर भ्रान्ति होती है. अथवा आन्तरिक प्रत्ययोंका बाह्यानुभूत विषयके साथ विपर्यास या संकीर्णता भ्रान्ति होती है. ये दोनों ही परन्तु छिछली धारणायें हैं'.' ब्रेड्ले कहते हैं ''भ्रान्तिकी व्याख्या करनेके प्रयासमें सबसे बड़ी कठिनाई यही है कि एक तो सामान्यतया सत्ता और असत्ता के बीच मध्यपाती कुछ होता हो ऐसा माना नहीं जाता; और, दूसरी बात यह है कि भ्रान्ति न तो सत्य सिद्ध हो पाती है और न असत्य ही. भ्रान्ति तो इन दोनोंसे कुछ तृतीय ही होना चाहती है कि इसके विषयका कहीं भी अस्तित्व नहीं होता परन्तु फिर भी कहीं न कहीं तो होता ही है. मिथ्या प्रतिभासमें सत्यके साथ कुछ न कुछ ऐसा जोड़ा जाता है कि जो वस्तुतः उससे जुड़ा हुवा न हो. भ्रान्तिपूर्ण प्रतिभास यदि होते ही नहीं तो उनका अनुभव भी होना नहीं चाहिये था, परन्तु उनका अनुभव इस बातकी भी गवाही देता है कि वे वस्तुतः कहीं भी नहीं है, अतः प्रतीतिवश

होते होनेपर भी वस्तुतः वे नहीं होते'.''[१३४]

इस तरह हम देख सकते हैं ब्रेड्लेका चरम सत्य वाल्लभ वेदान्तके परब्रह्मके साथ कुछ सादृश्य रखता होनेपर भी सत्यके प्रतिभास, विशेषतः भ्रान्तिपूर्ण प्रतिभास, के बारेमें उनके विचारोंमें उभरी आंशिकताकी अवधारणा और उसके कारण सत्ताके स्तरके भेदकी अवधारणा ब्रेड्लेको शांकर वेदान्तके अनिर्वचनीयख्यातिवादके समीप ले जाती है.

(८)**उपयोगितावादी चिन्तन :**

भारतीय ज्ञानमीमांसामें ''**लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः**''-''**मानाधीना मेयसिद्धिः मानसिद्धिश्च लक्षणात्**'' सूत्रोंका अवलम्बन किसी भी तरहके विचारमें प्रायः सर्वतन्त्रसिद्धान्ततया स्वीकृत हुवा है, वैसे वैतण्डिकोंकी विचारनीतिकी कथा तो विलक्षण ही होती है! अतः अव्याप्ति-अतिव्याप्ति-असम्भवदोषोंसे रहित लक्षण मिलनेपर वस्तुकी सम्भावना प्रबल होती मानी जाती है. वस्तुकी सिद्धिके लिये, परन्तु, किसी न किसी तरहके अपरोक्ष या परोक्ष अनुभवकी गवाही अनिवार्य होती है, केवल निर्दुष्ट लक्षण पर्याप्त नहीं होता. अतः वस्तुसिद्धिके लिये प्रमाणकी अपेक्षाके सन्दर्भमें ही किसी प्रमाणके प्रमाण होनेका गुणधर्म क्या-कैसा होता है? इस बारेमें विचार करते समय प्रमुख चार पक्ष प्रस्तुत हुवे हैं :

[१]प्रत्येक प्रमाणका प्रामाण्य स्वतः होता है और अप्रमाणका अप्रामाण्य भी स्वतः ही.

[२]प्रत्येक प्रमाणका प्रामाण्य परतः होता है और अप्रमाणका अप्रामाण्य भी परतः ही.

[३]प्रत्येक प्रमाणका प्रामाण्य परतः होता है परन्तु अप्रमाणका अप्रामाण्य स्वतः ही.

[४]प्रत्येक प्रमाणका प्रामाण्य तो स्वतः होता है परन्तु अप्रमाणका अप्रामाण्य परतः ही.

यह स्वतः या परतः के विकल्पोंमें ज्ञानकी जनक जो सामग्री होती है वही उसमें अपनी विश्वसनीयताकी गवाही भी देती है या नहीं इस बातपर अवलम्बित होती है. परन्तु किसी ज्ञानको प्रमाणतया मान्य रखनेके निकषोंके बारेमें भी बहुविध उत्प्रेक्षा प्रस्तुत की गयीं हैं :

[१]ज्ञान और ज्ञेय के परस्पर अविसंवादी होनेपर ज्ञानको प्रमाणतया मान्य करना चाहिये. इस पक्षको स्वीकारनेवाले प्रमाणकी परिभाषा ''**यथार्थानुभवः प्रमा**'' देना पसन्द करते हैं. अर्थात् ज्ञेयतया अवभासित अर्थ वस्तुतः जैसा हो ऐसा ही ज्ञानमें भी अवभासित होता हो तो ज्ञानको प्रमाणतया मान्य करना चाहिये. स्पष्ट है कि ज्ञेयावभासक ज्ञानसे भिन्न अन्य किसी ज्ञानद्वारा ही ज्ञेयावभासक ज्ञानके प्रामाण्यका निर्धारण होना है. अतः यह परतःप्रामाण्यवादका अंगीकार है. पश्चिमी दर्शनमें इसे *'थिऑरी ऑफ कॉरस्पोंडेंस्'* अर्थात् ज्ञान और ज्ञेय के बीच परस्पर संवादके रूपमें प्रस्तुत किया गया.

[२]एक ज्ञानके दूसरे ज्ञानसे परस्पर अविसंवादी होनेपर दोनों ज्ञानोंको प्रमाणतया मान्य करना चाहिये. इस पक्षको स्वीकारनेवाले प्रमाणकी परिभाषा ''**अनधिगताबाधितार्थविषयकं ज्ञानं प्रमा**'' देना पसन्द करते हैं. अर्थात् ज्ञेयावभासक ज्ञानके अलावा अन्य किसी ज्ञानसे उस ज्ञेयार्थका अवभासन ही नहीं होता हो और प्रस्तुत ज्ञेयावभासक ज्ञानका अन्य किसी ज्ञानसे बाध भी न होता हो तो ऐसे ज्ञानको प्रमाणतया मान्य रखना चाहिये. यह स्वतःप्रामाण्यवादी अवधारणा है. इसे पश्चिमी दर्शनमें *'थिऑरी ऑफ कोहिएरेंस्'* कहा गया. अर्थात् दो ज्ञानोंके बीच परस्पर अविसंवाद.

[३]किसी ज्ञेयावभासक ज्ञानके कारण उस ज्ञेयके बारेमें जो हानोपादानोपेक्षात्मिका प्रवृत्ति प्रकट होती है; अर्थात्,

हेय वस्तुके बारेमें हानरूपा, या उपादेय वस्तुके बारेमें उपादानरूपा अथवा उपेक्ष्य वस्तुके बारेमें उपेक्षारूपा प्रवृत्तिके सफल होनेपर प्रवृत्तिजनक ज्ञानको प्रमाणतया मान्य करना चाहिये. अन्यथा विफल होनेपर उसे अप्रमाण मान लेना चाहिये. इस पक्षको स्वीकारनेवाले प्रमाणकी परिभाषा ''**फलाविसंवादिप्रवृत्तिजनकं ज्ञानं प्रमा**'' देना पसन्द करते हैं. इसे पश्चिमी दर्शनमें *'युटेलिटेरीअन् थिऑरी ऑफ् ट्रुथ्'* या *'प्रेग्मेटीज़म्'* भी कहा जाता है.

सत्यको मानवीय उपयोगिताके आधारपर सत्यतया स्वीकारनेकी यह विचारनीति है. भारतवर्षमें बौद्धोंने शताब्दिओं पूर्व इसे प्रस्तावित किया था. अमेरिकामें इसे सर्वप्रथम विलियम् जेम्स्ने प्रवर्तित किया. वैसे जहां तक वाल्लभ वेदान्तके इस बारेमें अभिप्रायका सवाल है प्रस्थानरत्नाकरकारने[१३५] अर्धजरतीयन्यायानुसार कहीं प्रामाण्य स्वतः होता है तो कहीं परतः होता है ऐसी अपनी मान्यता स्पष्ट की है.

मेरी अपनी समझ इस बारेमें इस तरहकी है कि किसी प्रमेयके किसी एकमात्र प्रमाणसे गम्य होनेपर ''**अनधिगताबाधितार्थविषयकं ज्ञानं प्रमा**'' वचनद्वारा परिभाषित स्वतःप्रामाण्यका परिग्रह आवश्यक होता है. किसी प्रमेयके एकाधिक प्रमाणसे गम्य होनेपर, तथा उन दो प्रमाणोंके बीच विरोधाभास या विसंवाद प्रतीत होनेपर तो, किसी तृतीय ज्ञानके आधारपर ही, जो अबाधित या बाधानर्ह लगता हो ऐसी उस एकतर अनुभूतिका याथार्थ्य स्वीकारना चाहिये. यह ''**यथार्थानुभवः प्रमा**'' परिभाषोक्त प्रकारसे परतःप्रामाण्यका परिग्रह होगा. असकृद् विभिन्न प्रमाणोंके द्वारा विमर्श करनेपर भी प्रामाण्यपरिग्रह शक्य न हो तब तो अगतिकतया उनमें जो भी प्रमाण ''**फलाविसंवादिप्रवृत्तिजनक ज्ञानरूप या तज्जनक हो**'' उसके ऐसे परतःप्रामाण्यका परिग्रह करना ही पड़ेगा. यों तीनों ही प्रक्रियाओंको परस्परोपकारकतया लेना चाहिये, बजाय कि इन्हें

परस्पर विरोधी प्रक्रियाओंके रूपमें स्वीकारनेके. वास्तविक फलितार्थ अर्धजरतीयन्यायका यही लिया जाना चाहिये.

विलियम् जेम्स् और जॉह्न् ड्यूई : उपयोगितावादके बारेमें विलियम् जेम्स् (ई.१८४२-१९१०) स्वीकारता था कि उसने यह मत चार्ल्स् एस् पियर्स् (ई.१८३९-१९१४)के द्वारा प्रवर्तित विचारोंके आधारपर सोचा था परन्तु पियर्स् इससे सहमत नहीं था.[१३६] इस मतके प्रचारकतया ख्याति विलियम् जेम्स्की ही अधिक हुयी है.

इस चिन्तकके अनुसार प्रत्यय कोई तभी सत्य हो पाता है जब वह कार्यक्षम हो. सत्य वही होता है जो विचारमार्गमें उपयोगी होता हो. सत्यके बारेमें ऐसा सिद्धान्त उसके वस्तुनिष्ठ होनेके बजाय व्यक्तिकी रुझानके साथ जुड़ा हुवा लगता है, ऐसी आपत्तिका समाधान इस तरह इस मतमें दिया गया है कि मूलतः बोध अव्यवहित प्रात्यक्षिक अनुभवपर और प्रत्ययोंके सन्तोषकारी उपयोगपर निर्भर होता है. प्रत्यय (प्रतिज्ञावचन) तभी सत्य हो सकता है जबकि उसके अनुसार कार्यानुष्ठान करनेपर जो कुछ प्रत्यक्षतया उपलब्ध्यर्ह हो वह उपलब्ध हो जाये. अतः कोई भी सत्य प्रतिज्ञावचन हमारी अपेक्षाओंको पूर्ण करनेवाला होता है. कोई भी प्रत्यय तब तक सन्तोषप्रद नहीं हो पाता जब तक वह प्रत्ययाश्रयी व्यक्तिको वास्तविकताके साथ सुसंवादितया सम्बद्ध न बना पाता हो. यह ठीक है कि सन्तोष एक वस्तुनिष्ठ गुण होनेके बजाय व्यक्तिनिष्ठ गुण होता है फिरभी इसे वस्तुगत सत्यका लिंग माना जा सकता है.[१३७] जेम्स्, अतएव न तो बाह्यार्थ और न आन्तरिकार्थ को वास्तविक प्रमेय मानता है. वह तटस्थाद्वैतवादी (Neutral Monist) था. अतएव उसका कहना है कि

“ ‘चेतना’ तो एक असद्वस्तुका नाममात्र है, और इसे किसी प्राथमिक पदार्थोंके स्थानपर अधिष्ठित होनेका

कोई भी अधिकार नहीं होता. जो अभी तक इसके साथ लगन लगाये हुवे हैं वे केवल ओझल होती जीवात्माकी किंवदन्तीकी क्षीयमाण प्रतिध्वनिकी लगनी लगाये हुवे हैं, जो दर्शनशास्त्रके वातावरणमें अभी भी विद्यमान है'', ''शुद्धानुभूतिके सिद्धान्तके अनुसार हमने अपनी अनुभूतिके समुदायों, जो समुदाय अपने प्रतिवेशी अनुभूतिओंके साथ कैसे बरतते , उसके दो तरहके 'बाह्य' और 'आन्तर' ये नाम घड़ लिये हैं'.''[१३८]

सत्यके बारेमें इस उपयोगितावादी दृष्टिकोणके विरुद्ध प्रायः यह युक्ति दी जाती है कि किसी व्यक्तिको अपनी मानसिक अस्वस्थतावश पनपे भ्रान्त प्रत्ययका भी अवलम्बन करना जीवनोपयोगी हो सकता है. एतावता स्वस्थ मानसिकतावाले अन्य पुरुषोंके लिये ऐसे प्रत्ययका प्रामाण्य कहां तक मान्य हो सकता है? इस विषयमें विलियम् जेम्स्का, किन्तु, कहना है—

> ''उपयोगिताकी प्रक्रिया एक ऐसी जटिल प्रक्रिया है कि जिसमें व्यावहारिक समस्याओंका ही नहीं अपितु सैद्धान्तिक समस्याओंका भी समाधान हमें खोजना होता है. इसके अलावा हमें अपरोक्षानुभूतिओं तथा परोक्षप्रत्ययों के अनुसार होते बोध और सम्पूर्ण जगत् की आपसी सुसंवादिताके बिना सर्वतोमुख सन्तोष भी हो ही नहीं सकता'.''[१३९]

अतः सुनने मात्रसे यह सिद्धान्त केवल एक वैचारिक तरंग जैसा लगता भी हो परन्तु उतना थोथा इसे नहीं माना जा सकता. सत्यसे जुड़े प्रत्यय अपने प्रत्येक उदाहरणमें चाहे फलाविसंवादिप्रवृत्तिजनक होते हों या न होते हों; अथवा, फलाविसंवादिप्रवृत्तिजनक प्रत्ययोंके द्वारा उपस्थापित विषय अपने सभी उदाहरणोंमें वस्तुतः सत्य होते

हों या न भी होते हों, परन्तु सत्यसे जुड़ा हुआ कोई प्रत्यय यदि फलाविसंवादिप्रवृत्तिजनक न हो पाता हो तो उसका सत्यके साथ जुड़े होना तो निश्चित ही सन्दिग्ध हो जाता है.

जॉन्ह ड्यूई (ई.१८५९-१९५२)तो किसी समस्याके समाधानार्थ प्रवृत्त चिन्तनको ही वास्तविक चिन्तन मानता था. कल्पनाओंकी किसी ऊंचाई या गहराई में उड़ने या भीतर डुबकी लगानेपर भी जब तक हमारी समस्याओंके समाधानार्थ हमें कोई सूत्र या प्रत्यय प्राप्त नहीं होता तब तक वह चिन्तन ड्यूईके अनुसार प्रामाणिक चिन्तन नहीं माना जा सकता.

बौद्ध-जैनोंकी आर्यसत्यचतुष्टयी-रत्नत्रयीसे लेकर ब्राह्मणोंके षड्दर्शनोंमें विविध मोक्षोपायोंके विचारार्थ दार्शनिक चिन्तनकी मनोवृत्ति भामतीकारके "**अथ यद् असन्दिग्धम् अप्रयोजनं च न तत् प्रेक्षावत्प्रतिपित्सागोचरम्**'.'[१४०] इस प्रसिद्ध उद्गारमें प्रकट हुयी है. यह सत्यके उपयोगितावादी आदर्श (Pragmatic Truth Value) का यथाकथञ्चिद् अंगीकार नहीं तो और क्या है! अतः इन उपयोगितावादी चिन्तकोंकी भ्रान्तिके बारेमें जो अवधारणा होंगी उन सबके निष्कृष्टार्थतया यही सोचा जा सकता है कि जो प्रत्यय फलसे विसंवादी प्रवृत्तिका जनक हो उसे कदापि प्रामाणिक तो नहीं माना जा सकता; और, इस मतके साथ वाल्लभ वेदान्त चाहे तो भी मतभेद रख नहीं सकता है.

रही बात बाह्यार्थ और आन्तरार्थ के अस्वीकारपूर्वक तटस्थ अद्वैतवादकी तो वाल्लभ वेदान्त यह कहना चाहेगा कि अर्थक्रियाकारितारूपा सत्ता या फलाविसंवादिप्रवृत्तिजनक बोधोंके बाह्यार्थ एवं आन्तरार्थ दोनों ही यदि हेतु न बनते होते तो उपयोगितावादी चिन्तन भी न आन्तरमें शक्य हो पाता और न बाह्य फलोपलब्धिमूलक प्रवृत्तिसाफल्यका उपपादन ही शक्य हो पाता. अतः सृष्टिके मूल तत्त्वको 'जड़जीवभावातीत'

तो वाल्लभ वेदान्त भी स्वीकारने उद्यत होगा ही. एतावता केवलाद्वैतवादकी तरह स्वयम्प्रकाश होने मात्रसे उसे ज्ञातृज्ञेयभावातीत या विषयविषयिभावातीत मान लेने वाल्लभ वेदान्त सहमत नहीं होता. मूल ब्राह्मिक चेतना ही स्वयम्प्रकाशरूपा होनेसे; और अतएव, विषय-विषयिभावात्मना आत्मविभाजन करने समर्थ भी होनेसे उसीमेंसे जड़-जीव कणोंका स्वयं उसमें ही विस्फुलिंगन्यायेन व्युच्चरण वाल्लभ वेदान्त सहज सम्भव मानता है. अतः पाश्चात्य चिन्तनमें जैसी-जैसी प्रक्रिया और जो-जो उसकी उपपत्तियां इस वादके समर्थनार्थ प्रस्तुत हुयी, उन सभीसे वाल्लभ वेदान्तकी सहमति मान लेनेकी धांधल तो अकाण्डताण्डव ही होगा.

(९)हेन्री बर्गसाँका अन्तःस्फुरणामूलक सृजनात्मक विकासवाद :

न तो तार्किकवादी और न आनुभविकवादी ही वस्तुके वास्तविक पूर्ण स्वरूपके साथ न्याय कर पाते हैं. क्योंकि एक वस्तुके अनुभूतिद्वारा प्रकट प्रकारसे तो दूसरा वस्तुके विश्लेषणद्वारा प्रकट प्रकारसे मोहित रहता है. जबकि ये दोनों ही वस्तुतः तो वस्तुकी आंशिक अभिव्यक्तियां होती हैं. अतः **हेन्री बर्गसाँ** (ई.१८५९-१९४२) जीवन-ऊर्जाके विकासक्रममें मनुष्यके सृजनात्मक इच्छावेगका अतीव महत्त्व स्वीकारते हैं. इस चिन्तकके अनुसार यद्यपि मनुष्यकी बुद्धि या तर्कवृत्ति ने मनुष्यके सहज इच्छावेगोंको रूंध कर उसे पराधीन बना रखा है; फिरभी, हमें अपने अपराधीन होनेका सहज बोध अन्तःस्फुरणाद्वारा तो होता ही है. अतः इच्छावेग और अन्तःस्फुरणा का तो प्रामाण्य इस चिन्तकको मान्य है परन्तु तर्क या बुद्धि का प्रामाण्य मान्य नहीं है. क्योंकि बुद्धि अपने प्रत्ययोंको जगत्पर हठात् थोप कर तदनुसारी जगत्का अयथार्थ चित्र हमारे मनमें उभारती रहती है. बर्गसाँके मतमें कालके अनौपाधिक रूपको और सृजनात्मक विकासमें मूलीभूत जीवन-ऊर्जाको अन्तःस्फुरणाश्रित बोधके आधारपर गम्य माना गया है.[१४१] अतः बर्गसाँके अनुसार न तो आनुभविक बोध और न तार्किक बोध ही जगत्के बारेमें पूर्ण और वास्तविक सूचना देनेमें समर्थ हैं. दोनों ही वस्तुके कुछ-कुछ विशेष

गुणधर्मोंकी ही सूचना दे पाते हैं. केवल अन्तःस्फुरणाद्वारा वस्तुके पूर्ण वास्तविक स्वरूपका बोध प्राप्त हो सकता है. उदाहरणतया किसी वस्तुकी गतिशीलताका बोध हमें प्राप्त करना हो तो परिगणित या अपरिगणित एकाधिक दैशिक और कालिक बिन्दुओंपर उस वस्तुकी स्थितिके रूपमें गतिका तार्किक विश्लेषण करनेपर गतिका स्थितिविपरीत विलक्षण स्वभाव गृहीत नहीं हो पाता है. साक्षाद् अनुभूतिका आश्रय लेनेपर उन बिन्दुओंपर स्थिति यदि गृहीत न हो पाती हो तो गत्यनुभूति भ्रमात्मिका ही प्रतीत होने लगेगी. अतः गतिशील वस्तुका पूर्ण वास्तविक बोध तो अन्तःस्फुरणाद्वारा गृहीत हो पाता है. निष्कर्षतया साक्षाद् अनुभूति और तार्किक विश्लेषण दोनों ही वस्तुके वास्तविक परन्तु अपूर्ण बोध प्रदान करते हैं. केवल अन्तःस्फुरणा ही पूर्ण वास्तविक बोध प्रदान करनेमें सक्षम होती है.[१४२]

बर्गसाँके मतकी आलोचनाके रूपमें *अवर् नोलेज् ऑफ् एक्स्टर्नल् वर्ल्ड* में रसेल्‌ने एक अतीव मननीय विधान किया है ''**तर्क और मानसिक इच्छावेगों के बीच खड़ा किया गया विरोध भ्रामक है. आवेग, अन्तःस्फुरणा या अन्तर्दृष्टि ही हमें सर्वप्रथम किसी विश्वास तक पहुंचाती हैं, जिसे बादमें प्रकट होता तर्क सत्यापित या निरस्त करता है; परन्तु, वह सम्भाव्य सत्यापन भी अन्तिम विश्लेषणमें पुनः ऐसे ही किन्हीं विश्वासोंपर अवलम्बित हो जाता है जो मानसिक आवेगोंके वश ही हमने स्वीकारे होते हैं. तर्क तो सृजनात्मक सामर्थ्य होनेके बजाय एक संवादस्थापक व्यवस्थाकारी सामर्थ्य होता है**'.'[१४३] हमारे अन्तःकरणके, फ्रॉयडीअन् मनोविज्ञानके अनुसार अचेतन स्तरके, भीतर भरा जो जीवन-ऊर्जाप्रयुक्त इच्छावेग होता है वह प्रमा या भ्रान्ति का निमित्त/हेतु बन नहीं सकता, ऐसा तो कहा नहीं जा सकता है. फिर भी प्रमात्मक ज्ञान और भ्रमात्मक ज्ञान दोनों ही अन्तःकरणके चेतनस्तरपर ही प्रकट होनेवाले बुद्धिके व्यापार होते हैं. अतः बर्गसाँके अनुसार यह कहा जा सकता है कि भ्रान्तिज्ञानका

बौद्धिक विश्लेषण करना पुनः अपूर्ण सूचनादायिनी बुद्धिकी विवेचनामें ही उलझना होगा. फलतः अन्तःस्फुरणाद्वारा जैसे ज्ञानकी भ्रान्तिरूपता स्वतोगृहीत होती हो उसे भ्रान्ति और जैसे ज्ञानकी प्रमारूपता स्वतोगृहीत हो पाती हो उसे प्रमा के रूपमें स्वीकारना चाहिये. अतः भारतीय दर्शनकी दृष्टिसे स्वतःप्रामाण्यवाद और स्वतो-अप्रामाण्यवाद के साथ इस चिन्तनको सम्भवतः प्रत्यासन्न माना जा सकता है. अतः भ्रान्तिका तार्किक विश्लेषण यहां अप्रासंगिक एवं अनावश्यक प्रतीत होता है.

(१०)सेम्युएल् एलेक्ज़ेंडर् और अल्फ्रेड् नोर्थ व्हाइट्हेड् :

वाल्लभ वेदान्तके अनुसार परम तत्त्व अपने ब्रह्म होनेके पहलुमें देश-काल-वस्तुके परिच्छेदसे रहित, निराकार-सर्वव्यापी तथा सर्वोपादानरूप होता है. उसे ही, परन्तु, भगवान् होनेके पहलुमें साकार-सर्वातीत सर्वकर्ता सर्वनियन्ता तथा सर्वाधिदेव भी वाल्लभ वेदान्तमें माना गया है. इस धारणासे कुछ विपरीत ही सही फिरभी, दर्शन और विज्ञान को समन्वित करनेवाले उपर्युक्त दोनों चिन्तकोंने भी, परम तत्त्वके दो पहलु अपनी-अपनी चिन्तनरीतिके अनुसार स्वीकारे हैं : [१]समष्टिरूपेण सृष्टिका अनादिसिद्ध रूप God; और, [२]भावी या परिणत दैवी रूप Deity.

१.सेम्युएल् एलेक्ज़ेंडर् : कहा जाता है कि ब्रेड्लेके नव-हीगल्वादके विरोधमें **सेम्युएल् एलेक्ज़ेंडर्**(ई.१८५९-१९३८)ने बाह्यार्थास्तित्ववादको अपनाया. इस चिन्तकका मत *मास्टरपीसिज् ऑफ वर्ल्ड फिलोसोफी*[४४]में जैसे निरूपित हुवा है उसका सार यों है :

> दर्शनशास्त्रका प्रयोजन अस्तित्वके सामान्य और विशेष रूपोंको पहचान लेना है. चरम सत्य, इस चिन्तकके अनुसार, अवकाशात्मक देश और काल का समुच्चय होता है. द्रव्य अवकाशात्मक देशमें गतिक्रियाघटित होता है जो गतिक्रिया कालिक क्षणोंसे घटित होती है. भावात्मक

पदार्थ देश-कालके मौलिक गुणधर्मरूप होते हैं. भावात्मक पदार्थोंमें प्रमुख पदार्थ ये हैं : [1]अभिन्नता, [2]अस्तित्व, [3]सम्बन्ध और [4]क्रम.

द्रव्य, जीवन और चेतना भी उतने ही सत्य होते हैं जितने कि वस्तुके सामान्य रूप. ये देश-कालात्मक वस्तुमें आविर्भूत होनेवाले गुणधर्म होते हैं. अधिदेव, विकासके सिद्धान्तके अनुसार, वस्तुनिष्ठ क्रममें विश्वका सर्वोत्कृष्ट चेतनारूप होता है.

[1]एकत्व/बहुत्व या अभेद/पार्थक्य रूपी पदार्थ न तो मानवीय बुद्धिके वस्तुविषयक बोधको प्राप्त करनेके बौद्धिक उपकरण हैं और न सत्के सभी प्रकारोंके परिच्छेदोंके निर्धारक गुणधर्म. ये हैं कालिक क्षणबिन्दुओंके प्राथमिक लक्षणरूप गुण. क्योंकि वस्तुके एकत्व, अभेद या तथात्व का बोध जैसे कालवर्तिताके वश होता है वैसे ही कालक्रमानुपाती उत्तरोत्तरवर्तिताके कारण बहुत्व या पार्थक्य का बोध भी होता है. इसी तरह अवकाशात्मक देशमें सातत्यके कारण एकत्वका बोध जो होता है तो अंशघटित होनेके कारण बहुत्व या पार्थक्य भी अवगत होते हैं.

[2]इसी तरह भाव या सत्ता, एलेक्ज़ेंडर्के अनुसार, देश-कालवर्ती एकत्वका ही अपरपर्याय होता है.

[3]सम्बन्ध रूपी सभी पदार्थ देश-कालवर्ती सातत्यरूप होते हैं.

[4]क्रम भी अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ होता है.

इसी तरह देश-कालका वह अंश जो गतिक्रियाका आश्रय बनता हो उसे द्रव्य माना गया है. रिक्त अवकाश द्रव्यान्तःपाती होता है, ग्रहोंके परिभ्रमणपथके जैसा आणविक कोशात्मक स्वरूप. कारणता पदार्थ दो द्रव्योंके बीच रहनेवाला सम्बन्ध होता है. साधारणतया कारणताके दो रूप माने

जाते हैं : वस्तुकारणता और घटनाकारणता. एलेक्ज़ेडर्, किन्तु, ऐसा प्रभेद स्वीकारने उद्यत नहीं है. वस्तु स्वयं अनेकविध गतिक्रियाओंका समाहार होती है; अतः, द्रव्यघटक एक या एकाधिक गतिक्रियाओंके अनुवर्तनके साथ गतिक्रियान्तरके प्रकट होनेपर कार्यकारणभाव अवगत होता है. आनुभविक विषयोंका अनुभवसे स्वतन्त्र अस्तित्व होता है.

गुण दो तरहके होते हैं : [१]द्रव्यमें परिमाणात्मक अन्तर प्रकट करनेवाले और [२]गुणात्मक अन्तर प्रकट करनेवाले. उदाहरणतया आणविक कोशका गुरुत्व कोशघटक परमाणुओंकी संख्याके कारण परिमाणात्मक गुण होता है परन्तु H_2O रूपी तीन परमाणुओंके कारण एक जलाणुकोशमें गुणात्मक अन्तर आविर्भूत होता है. क्योंकि हायड्रोज़न् या ऑक्सीज़न् दोनोंमेंसे किसीमें भी जल होनेका गुण/स्वभाव होता नहीं है.

अतः देश-कालके समुच्चयको तोड़ा नहीं जा सकता है और सभी कुछ इस तरह देश-कालमें आविर्भूत होता है. देश-कालकी गतिशीलताके कारण जो घनीभूत भौतिक द्रव्य आविर्भूत होते हैं उन द्रव्योंके परस्पर गतिशील होनेपर रासायनिक द्रव्यके गुणधर्म आविर्भूत हो जाते हैं. रासायनिक द्रव्योंकी गतिशीलताके कारण सजीव द्रव्योंके गुणधर्म आविर्भूत होते हैं और सजीव द्रव्योंकी गतिशीलताके कारण सचेतन द्रव्य आविर्भूत हो जाते हैं. भविष्यमें इसी सचेतन द्रव्योंकी विकासोन्मुखी गतिशीलताके कारण दैवी द्रव्य आविर्भूत होगा. इस विकासक्रममें आविर्भावसे पूर्व आविर्भूत गुणधर्म या द्रव्य का अभाव होनेपर भी आविर्भावोत्तर उसके भाववशात् उत्तरोत्तर आविर्भूतोंको मिथ्या या कल्पित नहीं माना जा सकता.

एलेक्ज़ेंडरकी इस तत्त्वमीमांसकीय विवेचनाके बाद अब ज्ञानमीमांसकीय विवेचना भी देख लेनी उपकारक होगी :

> एलेक्ज़ेंडरका मानना है कि नाड़ीतन्त्रोंकी गतिशीलताका ही केवल अनुभव होता हो ऐसा नहीं अपितु इनकी गतिशीलताके कारण आविर्भूत होता चेतनात्मक गुणधर्म एक नूतन आरम्भ होता है. नाड़ीतन्त्रोंकी गतिविधिके बारेमें मनोनिष्ठ भान उपभोगरूप होता है जबकि उसके कारण होता बाह्य वस्तुविषयक भान विमर्शरूप होता है. इन उभयविध भानोंका व्यष्टिगुण होनेके साथ-साथ किन्हीं समष्टिके सर्वसामान्य निकषोंके आधारपर भी खरा उतरना आवश्यक होता है. अतएव जब हमारा अनुभव दूसरोंके अनुभवके साथ तालमेल नहीं बिठा पाता तब हमें अपने अनुभवकी व्यष्टिरूपता समझमें आती है. और यों विषयिरूप अनुभव और विषयरूप अनुभूत के बीच रहे प्रभेदके बारेमें हम सभान बनते हैं.

इस अवधारणाका सूक्ष्मेक्षण करनेपर यह प्रकट हो जाता है कि तत्त्वमीमांसामें यह मत बाह्यार्थास्तित्ववादी बौद्धोंके क्षणिकवाद एवं प्रतीतत्यसमुत्पादवाद और नैयायिकोंके असत्कार्यवाद एवं आरम्भवाद इन दोनोंके बीचमें से मध्यम मार्गका अवलम्बन करनेवाला मत है. क्योंकि केवल क्रियासंघातरूप या क्रियासमवायी द्रव्यको माननेके बजाय क्रियासंघातसे द्रव्यके नूतन आरम्भको स्वीकारता है. अर्थात् कारणीभूत क्रियाओंके संघातसे पूर्व उन कारणीभूत क्रियाओंमें असत् ऐसे द्रव्यको उत्पत्तिके बाद सत्तया स्वीकारता है. मूलरूपेण देश-काल और द्रव्य के बीच परस्पर हेतु-कार्यभाव मान कर देश-कालारब्ध या देश-कालपरिणामरूप द्रव्यास्तित्वका यह स्वीकार है. इसी तरह देश-कालसे जुड़ी विविध अपेक्षाओंके वश कारणसे कार्यका तथा दो कार्यों के बीच परस्पर

भेद भी स्वीकारता है और अभेद भी. यह भेदाभेदका समुच्चय है अथवा अभेदमें भेदरूप तादात्म्य, यह स्पष्ट नहीं हो पाता. अतः तत्त्वमीमांसाकी दृष्टिसे भारतीय दर्शनके किसी भी प्रकारके साथ यह मत प्रत्यासन्न नहीं लगता.

फिरभी ज्ञानमीमांसामें रामानुजीय अख्याति और सत्ख्याति की धारणाओंके साथ प्रत्यासन्नतर लगता है. क्योंकि आंशिक अवभासकी आंशिक सत्यता मान्य होनेपर भी अंशिरूप बोधकी दृष्टिसे उसे भ्रान्तिरूप भी माना गया है. इस सन्दर्भमें यह अवश्य ही पुनः उल्लेखनीय हो जाता है कि रामानुज वेदान्तमें देवको जगत्कर्ता माना गया है परन्तु इस मतमें गॉड् God को सृजनशील माननेपर भी उसके इतरव्यावृत्त देवरूपको जागतिक विकासका अन्तिम पर्यवसानरूप श्रेष्ठतम स्तर या कार्य ही माना गया है. वाल्लभ वेदान्तका तो अभिप्राय इस बारेमें आधिभौतिक आध्यात्मिक एवं आधिदैविक तीनों ही रूप परब्रह्ममें एकहेलया चक्रन्यायेन प्रकट और प्रलीन होते रहते हैं. अतः उत्तरोत्तर विकासकी अवधारणा उसे सर्वथा अमान्य ही होगी. यह हम पहले भी स्पष्ट कर चुके हैं. अख्याति और सत्ख्याति की अवधारणा वाल्लभ वेदान्तमें अंशतो मान्य है ही. अस्तु.

२.अल्फ्रेड् **नोर्थ्** व्हाइट्हेड् (ई.१८६१-१९४७) : यह चिन्तक बर्ट्रेंड् रसेल्के अध्यापक भी रह चुके थे एवं *प्रिंसिपिया मेथेमेटिका* ग्रन्थके लेखनमें वरिष्ठ सहयोगी भी. खुद रसेल भी स्वीकारते हैं कि व्हाइट्हेड्की तत्त्वमीमांसकीय उत्प्रेक्षा स्वयं रसेल्को भी भलीभांति समझनेमें कठिनाई प्रतीत होती थी.[१४५]

इस चिन्तकने समग्र ब्रह्माण्डको यान्त्रिक भौतिकताके रूपमें देखनेके बजाय एक सजीव व्यवस्थाके रूपमें निहारना चाहा. मूलमें जड़ और चेतन के बीच किसी तरहके तादात्म्यको विज्ञान और दर्शन के समन्वित

आधारपर प्रस्तुत करनेकी दिशामें यह एक महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक दार्शनिक उद्यम था. अतः व्हाइट्हेड्के *'प्रॉसेस् एंड् रियालिटी'* नामक ग्रन्थके *मास्टर्पीसीस् ऑफ् वर्ल्ड् फिलोसोफी* में संकलित सारके आधारपर इसे निहार लेना उपकारक होगा :

> यह ब्रह्माण्ड एक ऐसा ब्रह्माण्ड है कि जिसके प्रत्येक भाग सजीव कोशोंकी तरह परस्पर अन्योन्यनिर्भर प्रक्रियावश सतत सृज्यमान होनेका स्वभाव प्रकट करते हैं. ब्रह्माण्डका यह ऐसा गुण है जो साक्षाद् अनुभूतिमें प्रकट होता ही है और अतएव सजीवतावादी दर्शनशास्त्रके आधारपर ही इसकी समुचित व्याख्या हो सकती है. सजीव ब्रह्माण्डको स्वीकारनेवाला यह दर्शनशास्त्र ठोस विशेषोंके आधारपर अमूर्त सामान्योंके अनुगम द्वारा उसकी गतिशील प्रक्रियाको जानना चाहता है, क्योंकि इस ब्रह्माण्डकी मुख्य वास्तविकता तो वही है. एतदर्थ दर्शनशास्त्रका तार्किक आधारदृष्ट्या सुसंगत तथा सुसंवादी होना जितना आवश्यक होता है उतना ही आनुभविक आधारदृष्ट्या साक्षाद् अनुभूतिद्वारा उपबृंहित होना भी.
>
> एतदर्थ इस चिन्तनमें [१]चरमपदार्थ, [२]अस्तित्वपदार्थ [३]व्याख्यापदार्थ और [४]पदार्थात्मक नियतकर्तव्य, यों चार पदार्थ प्रमुख माने गये हैं. इनमें सरीसृज्यमानता [१]चरमपदार्थ मानी गयी है, ऐसी कि जिसमें परमेश्वर भी अपवादरूप नहीं होता. नूतनता और विकासोन्मुख-अग्रसरता भी इसी निरन्तर सृज्यमानताके वश प्रकट होती मानी गयी हैं.
>
> द्वितीय कोटितया [२]अस्तित्वपदार्थ आठ तरहके प्रस्तावित किये गये हैं : वस्तुभूत तत्त्व (actual entiites), बोध(prehensions), सम्पर्क(nexus), विषयिगत आरूप(subjective forms), सनातन विषय(eternalobjects), उद्देश्य-विधेयभावात्मक वचन(propositions), बहुत्व(multiplici-

ties), और विरुद्धता(contrast). प्राचीन दर्शनोंमें द्रव्यतया अभिहित पदार्थको यहां 'वस्तुभूत तत्त्व' कहा गया है, ये ब्रह्माण्डके घटक चरम तथ्य होते हैं. 'बोध'=सम्बद्धताओंके साथ जुड़े ठोस तथ्य. 'सम्पर्क'=जिसके कारण वस्तुभूत तत्त्वोंके साहचर्यका बोध होता हो. 'विषयिगत आरूप'=निजी अनुभवके विषयोंके निर्धारक या लक्षणरूप जो गुण हों. एतन्मूलक 'उद्देश्यविधेयभावात्मक वचन'=जिसके कारण प्रमा और भ्रम के प्रभेद सार्थक बनते हों. 'बहुत्व'=विविध तत्त्वोंकी विविक्तताको जो इंगित करता हो. 'विरुद्धता'= संश्लेषणका ऐसा प्रकार सूचित करती है कि जो बोधमें या विशेष तथ्योंकी सम्बद्धतामें प्रकट हो पाते हैं. 'व्याख्यापदार्थ' और 'पदार्थात्मक नियतकर्तव्य' नामक कोटिओंके क्रमशः सत्ताईस और नौ प्रभेद दिखलाये हैं. इन्हें विस्तारभीतिवश हम नहीं दे पा रहे हैं.

परमेश्वर (God) तत्त्वका अन्य वास्तविक तत्त्वोंसे अन्तर यही होता है कि वह कहीं-कभी घटित होनेवाला वास्तविक तथ्य नहीं होता. जबकि अन्य सारे वास्तविक तत्त्व कहीं-कभी घटित होनेवाले तत्त्व होते हैं. प्रत्येक वास्तविक घटित तत्त्वोंमें द्वैध्रुविक संरचना प्रकट होती है : एक भौतिक ध्रुव और दूसरा मानसिक ध्रुव. परमेश्वरकी, किन्तु, द्वैध्रुविकता अन्य ही प्रकारकी होती है. जैसेकि एक उसका मौलिक स्वभाव होता है और दूसरा परिणत स्वभाव. मौलिक स्वभावदृष्ट्या परमेश्वर उन सभी शाश्वत तत्त्वोंके विमर्शमें निरत रहता है जो वस्तुभूततया प्राकट्योन्मुख हो कर मानसिक ध्रुवके साथ संवादी बनना चाहते हों. परमेश्वरका परिणत स्वभाव उक्तप्रकारसे प्रकट जगत्की प्रतिक्रियाके परिणाम या प्रभाव के रूपमें प्रकट होता है; और, यह भौतिक ध्रुवके साथ संवादी बन जाता है.

व्हाइट्हेड्के अनुसार स्नेह धार्मिक अनुभूतिका निकष होता है. अरिस्तोतल्के द्वारा उत्प्रेक्षित कूटस्थ सर्वसंचालक देव, जिसे जगत्से कुछ भी लेना-देना न हो; और, परवर्ती मध्यकालीन देवशास्त्रीय देव, जो रोमके सीज़रके जैसे सभी गुणोंको प्रकट करनेवाला बना दिया गया था, इन दोनोंकी तुलनामें स्वयं गेलिलीअन् ईसा मसीहद्वारा उपदिष्ट भूतलपर अवतीर्ण होनेवाले प्रेमप्रचुर देवका सिद्धान्त धर्मानुभूतिमें स्नेहतत्त्वकी प्रधानताके बोधार्थ अत्यधिक महत्त्वपूर्ण अभिव्यक्ति है. अतएव गॉड्के मौलिक और परिणत स्वभावोंका प्रभेद समझ लेना आवश्यक है. गॉड् एक असीम अपरिच्छिन्न सम्भावनारूप होता है. वह सभी तरहकी प्रात्ययिक संवेदनाओंको एकनीड़ बनानेवाला अधिष्ठान होता है. अतएव मूलमें वह कहीं घटित होनेवाली वास्तविकता नहीं होता. अपने इस मौलिक स्वभावमें वह वस्तुघटना नहीं होता परन्तु प्रात्ययिक संवेदनाओंका एकीभूत अधिष्ठान और व्यापार होनेके रूपमें वह स्वतन्त्र सृजनशील कर्मरूप होता है. इस मौलिक स्वभावके साथ-साथ उसका दूसरा जो परिणत स्वभाव होता है, तदनुसार वह आत्मसृष्ट जगत्की प्रतिक्रिया या प्रभाव अपने रूपमें प्रकट करने लगता है. अतः वह वस्तुभूततया घटित जगत्में वस्तुभूततया भौतिक वस्तुका स्वभाव प्रकट करने लग जाता है. मौलिक स्वभावदृष्ट्या वह स्वतन्त्र, परिपूर्ण, सनातन, वस्तुभावरहित और अचेतन होता है. परिणत स्वभावदृष्ट्या निर्धारित हो पाये ऐसा, अपरिपूर्ण, सदा विद्यमानतया प्रतीत होनेवाला, वस्तुतया घटित और चेतनात्मक बन जाता है. इस तरह परिणत स्वभावदृष्ट्या वह दिव्य स्नेह और दिव्य बोध प्रकट करनेवाला जगत्का उद्धारक दयालु बन पाता है.[१४६]

व्हाइट्हेड्के अनुसार बोधकी प्रक्रियाद्वारा वस्तुभूत घटनासमुदाय समाजों या सम्पर्कों के रूपमें घड़ा जाता है. बोधप्रक्रियाके अन्तर्गत ज्ञाता ज्ञेयवस्तु और ज्ञानप्रकार या विषयिगत आरूप का त्रैविध्य होता है. सृजनात्मक अन्योन्यनिर्भर प्रक्रियामें प्रत्येक घटना भूत वर्तमान और भविष्य कालके गुणोंसे नियत या उपहित होती है. वास्तविकतामें यह प्रक्रिया एक सृज्यमान अग्रसरता होती है, ऐसी कि जिसमें संवेदनायें एकीकृत हो जाती हैं, वास्तविक घटना सन्तोषके चरमरूपकी ओर विकसित हो पाती है, इस तरह कि गॉड्को प्रभावित करके जागतिक कार्यों और घटनाओं को भी प्रभावित कर पाती हैं. इन विचारसूत्रोंके अवलोकन करनेसे यह स्पष्ट होता है कि व्हाइट्हेड्के अनुसार प्रत्येक विशेष वस्तुका आत्मघटक तादात्म्य क्षणिक प्रक्रियाके दृष्टिकोणसे देखनेपर परिवर्तनशील होता है परन्तु अपने समष्टिरूप ब्रह्माण्डकी आंशिक अभिव्यक्तिके रूपमें वह शाश्वत भी होता है. इसे जीवकोशके उदाहरणके आधारपर भलीभांति समझा जा सकता है. एक सजीव संघातान्तर्वती उत्पत्ति-विनाशशील जीवकोश अपने स्वरूपदृष्ट्या/स्वभावदृष्ट्या स्थिर एवं शाश्वत होनेपर भी स्वभावाश्रयीभूत द्रव्यदृष्ट्या अस्थिर एवं अशाश्वत भी होता है. व्हाइट्हेड्के सजीवतावादी चिन्तनके अनुसार ज्ञाता एक आरब्ध कार्यरूप पदार्थ है नकि आधारभूत कारणरूप पदार्थ. व्हाइट्हेड्के मतमें संवेदनाओंके जटिल संघात ही प्राथमिक पदार्थ होते हैं. अतः यद्यपि प्रत्येक वस्तुके जो दो ध्रुव स्वीकारे गये हैं वह वाल्लभ वेदान्तको अभिमत सृष्टिकी नामरूपात्मकताके साथ प्रत्यासन्न विवेचना है.[१४७] लगती होनेपर भी स्वयं ज्ञाताको जन्यद्रव्य मानना बौद्ध आलयविज्ञानकी अवधारणाके साथ अधिक प्रत्यासन्न बन जाती है. परमेश्वरके मौलिक और परिणत स्वभावोंकी द्वयीके बारेमें महाप्रभुका यह वचन बरबस स्मृतिपथपर आरूढ़ हो जाता है :

“ ‘इन्द्रियार्थमायाबलम्’ इति भगवतः इन्द्रियार्थरूपायाः मायायाः बलं यत्र. अन्तरोत्पन्नाः पदार्थाः मायिकाएव.

इन्द्रियाणामेव अर्थे निष्पादिताः. भगवतइव इन्द्रियाणि यदा लोकहितार्थं प्रवृत्तानि अहङ्कारेण तदा भगवदाज्ञया भगवन्मायया स्वरूपभूताः पदार्थाः निष्पादिताः... तस्याः बलस्य इदमेव निदर्शनं यद् 'इदं' प्रतीयते, तदा अस्ति बलमिति भगवदीयत्वाद् भगवत्कृपयैव निवर्तते इति ज्ञापितम्. दर्शने हेतुः 'जनः' इति, यदा भगवतः 'ईशोऽहम्' इति इच्छा तदा ईशितव्यस्य अपेक्षणाद् जननम् इति अर्थः'.'[१४८]

भ्रान्तिके बारेमें इस दृष्टिकोणकी विवेचना करनी हो तो पुनश्च व्हाइट्हेड्के मतमें ज्ञाता ज्ञानसंघातोद्भूत द्रव्य होनेपर भी पारमार्थिक माना गया है. इसी तरह प्रत्येक ज्ञान भी आंशिक रूपमें भ्रान्तिरूप लगता होनेपर भी स्वयं अंशीके दृष्टिकोणसे निहारनेपर अन्ततः अंशावभासके ही अर्थमें भ्रान्तितया सिद्ध होता है नकि सर्वथा. अतः अख्याति या सत्ख्याति ही सुसंगत हो पायेंगी अन्य कोई प्रकार नहीं, ऐसी सम्भावना प्रबल लगती है.

(११)बर्ट्रेंड् रसेल्का विश्लेषणात्मक अवशेषणवाद :

भारतीयदर्शनेतिहासमें बौद्ध दर्शन एवं वाल्लभ दर्शन दो ध्रुवोंकी तरह सर्वथा एकदूसरेके विपरीत प्रस्तुत हुवे हैं. वहां सब कुछ दुःखरूप या दुःखमूलक है तो यहां सब कुछ सच्चिदानन्दात्मक भगवल्लीलात्मक. वहां सब कुछ क्षणिक है तो यहां सब कुछ शाश्वत. वहां सब कुछ सामान्यलक्षणसे रहित स्वलक्षण होता है तो यहां सब कुछ ब्रह्मतादात्म्यलक्षणात्मक. वहां सब कुछ शून्य है तो यहां सब कुछ सदेकरूप. जैसे वहां प्रतीत्यसमुत्पादवादमूलक नामरूपसंघातवाद है तो यहां तद्विपरीत अविकृतपरिणामवादमूलक सदात्मक नामरूपकर्माविर्भाववाद. जैसे वहां असत्कारणवाद और असत्कार्यवाद मान्य हैं तो यहां सत्कारणवाद और सत्कार्यवाद मान्य रखे गये हैं. जैसे वहां अद्रव्यवाद एवं नैरात्म्यवाद हैं तो यहां सर्वद्रव्योंका सर्वात्मकतावाद या ब्रह्मात्मतादात्म्यवाद. जैसे

वहां अब्राह्मिक देवबहुत्ववाद है तो यहां ब्राह्मिक देवबहुत्ववाद. अतएव भ्रान्तिके बारेमें भी बौद्ध अवधारणा वहां आत्मख्यातिरूपा है तो यहां वाल्लभ अवधारणा अन्यख्यातिरूपा. यों स्पष्टतया दो विपरीत ध्रुव होनेका रूप बौद्ध और वाल्लभ चिन्तनोंमें प्रकट होता है. अतएव प्रस्तुत लेखकको दर्शनशास्त्रसे एम.ए. करनेकी इच्छा जागनेपर, जिसकी परीक्षामें मैं परिस्थितिवश बैठ नहीं पाया, दो प्रश्नपत्र जब विशेष दार्शनिकोंके चुनने थे सो एक तो वाल्लभ वेदान्तको ही चुना. दूसरा, किन्तु, बौद्ध दर्शनको विश्वविद्यालयके पाठ्यक्रमानुसार पढ़नेके बजाय मूलग्रन्थोंके आधारपर पढ़ना अधिक उचित मान कर मैंने बर्ट्रेंड्र रसेल्का ही चुनाव किया था.

रसेल्का स्पष्टभाषी व्यक्तित्व, गहन चिन्तन एवं बहुमुखी लेखन तीनों ही मेरेलिये अतीव मोहक रहे हैं. अतिशयोक्ति न हो जाती हो तो मैं यह कहना पसन्द करूंगा कि **बर्ट्रेंड्र रसेल्** (ई.१८७२-१९७०) स्वयं भगवान् बुद्धके आधुनिक अवताररूप ही थे, सर्वथा नास्तिक एवं अधार्मिक परन्तु निश्चित ही एक महामानव सन्त!

इसी अवधिमें बर्ट्रेंड्र रसेल्का देहान्त भी हुवा था सो रसेल्के दर्शनकी क्लासमें ही यह समाचार मिलनेपर मेरे नेत्र तो गीले हो गये परन्तु मेरे कई सहपाठी एक-दूसरेको अभिनन्दित करने लगे कि चलो अब कोई नयी थियरी तो रसेल्की प्रकट नहीं हो पायेगी! क्योंकि रसेल अपना मत निरन्तर बदलते ही रहे सो पढ़नेमें वह जितना आकर्षक लगता था उतना ही परीक्षार्थ रटनेमें कष्टदायक!! अतः स्पष्ट है कि रसेल्के मतकी विवेचना एक लघुलेखनमें अशक्य न भी हो तो भी दुःशक तो अवश्य ही है. वैसे 'बर्ट्रेंड्र रसेल्का दर्शन'(The Philosophy of Bertrand Russell) ग्रन्थमें मोरिस् वैत्जने अपने पाण्डित्यपूर्ण निबन्धमें रसेल्के चिन्तनमें एकत्वाधायक तीन सूत्र प्रतिपादित किये हैं और इनसे स्वयं रसेल्ने अपनी सहमति भी यहीं

जतायी है. वे तीन सूत्र यों हैं : [१]विश्लेषणप्रक्रिया, [२]तत्त्वमीमांसाके साथ, अमूर्तब्रह्माण्डविज्ञानके साथ, गणितशास्त्रात्मक तर्कशास्त्रके साथ और विज्ञान तथा सामान्यजीवन के साथ जुड़ी प्रतीकात्मिका धारणाओंकी मीमांसा में विश्लेषणात्मक पद्धतिका विनियोग; तथा, [३]वास्तविक परिभाषाओंके द्वारा अथवा उपयोगमें आती प्रतीकात्मिका परिभाषाओंके द्वारा विश्लेषण करना.[१४९]

इस बारेमें इतनी सी बात उल्लेखनीय लगती है कि पहले रसेल् एकान्तिककाल्पनिकवादी अर्थात् केवल मनकी सत्तामें मानते थे, और बादमें जी.ई.मूरके कारण तथा गणितके सत्यापनकी अदम्य आकांक्षाके कारण बोध और बोधपर निर्भर न होनेवाले बोधजनक बाह्यार्थों तथा उनके बीच रहे सम्बन्धों के परस्पर द्वैतमें आस्थाशील बन गये. फिर इसमें भी आस्था खो कर तटस्थ अद्वैतवाद, अर्थात् मूल तत्त्व न जड़ होता है और न चेतन ऐसे मत, को स्वीकारने लगे. अन्तमें साठके दशकमें अपने-आपको तार्किकाणुबहुत्ववादी मानने लग गये थे. अतः उल्लिखित इन तीन सूत्रोंके आधारपर रसेल्के चिन्तनमें एकरूपता खोजनी कितना उनके चिन्तनके बारेमें परिचयात्मक साक्षात्कार (knowledge by acquaintance) है और कितनी विवरणात्मक बोधाश्रित तार्किक संरचना (logical construction based on the knowledge by description) इस बारेमें, स्वयं रसेल्की ज्ञानमीमांसकीय धारणाओंके आधारपर कुछ कहना हो तो, यह विचारणीय विषय लगता है!

एक दार्शनिक होनेके रूपमें जो समस्या रसेल्के चिन्तनार्थ उभरती हैं उनका निरूपण *अवर् नोलेज् ऑफ एक्स्टर्नल् वर्ल्ड* ग्रन्थमें यों करते हैं :

> **''न तो दर्शनशास्त्रकी जानकारी और न उसके प्रति आदरभाव रखनेवाले भौतिकीविद् स्वयं उत्प्रेक्षित कण बिन्दु**

और क्षणों में सन्तुष्ट रहते हैं. अपने दैन्यविडम्बनके साथ यह और स्वीकार लेते हैं कि वे पदार्थोंके बारेमें किसी तरहकी पराभौतिकी प्रामाणिकताका दावा नहीं करना चाहते. काल्पनिकवादी अवधारणाओंके आग्रही पराभौतिकीविद् केवल चेतनमनके ही अस्तित्वमें और पार्मेनाइडिअन् धारणा कि सद् अपरिवर्तशील ही होता है, इसमें विश्वास करते हैं... इन्द्रियोंद्वारा उपस्थापित असंस्कृत अवभासोंके अनघड़ विषयोंके अव्यवस्थित स्वभावपर पर्याप्त प्रकाश डालनेवाले, जो मनोवैज्ञानिक होते हैं वे गणित तथा आधुनिक तर्कशास्त्र की तो जानकारी रखते नहीं. अतः वे द्रव्य, अवकाशदेश और काल को बौद्धिक संघात बताते रहते हैं, यह बताये बिना कि बुद्धि ऐसे संघातोंको घड़ती कैसे है अथवा भौतिकी जो द्रव्यादिकी व्यावहारिक वैधता दिखलाती है उसका आधार क्या है. अतः आशा रखनी चाहिये कि दार्शनिक यह मान लेंगे कि इस विषयमें थोड़ी-बहोत तर्कशास्त्र गणितशास्त्र और भौतिकशास्त्र की जानकारी रखे बिना वे किसी तरहकी ठोस सफलता प्राप्त नहीं कर पायेंगे(पृ.१००). यह समस्या कठिन है और मुझे भी इसके समाधानके विस्तृत जानकारी नहीं फिरभी समस्या क्या है और किस उपाय द्वारा उसका समाधान खोजा सकता है, इतना ही मैं कर पानेको समर्थ हूं.(पृ.८१)

यह हमेंशा माना जाता रहा कि कोई अविनाशी वस्तु है ही जो अवकाशमें गतिशील रहनेको सक्षम होती है. अविनाशी वस्तु अणुपरिमाण होनी चाहिये परन्तु बिन्दुमात्र अवकाशमें सदा अवस्थित रहती हो ऐसा नहीं. रदरफोर्ड बोह्रके आणविक संरचनाके सिद्धान्तमें यही दृष्टिकोणका प्राबल्य था. सन् १९२५ के बाद द ब्रोग्ली, हैज़न्बर्ग् और श्रोडिंगर् के प्रभाववश भौतिकीविदोंने अणुका तरंग-गतिके भीतर अथवा उत्किरणोंमें प्रत्यवसान कर दिया, जहां अणुका

> होना माना जाता रहा. इस परिवर्तनके कारण भौतिकी मनोवैज्ञानिकके निकट आ गयी और तथावधारित द्रव्यात्मक इकाई केवल तार्किक संरचना रह गयी.(पृ.८३) अतः अब वस्तुको *भौतिकीके नियमोंको अनुसरनेवाले घटनाक्रमके पहेलु* के रूपमें परिभाषित किया जा सकता है. ऐसे घटनाक्रमका अस्तित्व एक आनुभविक तथ्य है जो भौतिकविज्ञानद्वारा सत्यापित होता है. भौतिकीका द्रव्य मनोविज्ञानसे जुड़ी ऐन्द्रियकोपलब्धिके घटनाक्रमसे पृथक् ही होना चाहिये क्योंकि भौतिकी द्रव्यको प्रतिभासमात्रशरीर नहीं मानती, अतः उसका द्रव्य मनोविज्ञानपर निर्भर नहीं होना चाहिये, इस आपत्तिके बारेमें ज्ञातव्य यही है कि सत्य और सत्यापित प्रमेय दोनों अलग-अलग बाते हैं. उद्देश्यविधेयभावात्मक विधानका केवल सत्य होना पर्याप्त नहीं होता प्रत्युत सत्यतया अवगत होना भी आवश्यक होता है.[१५०]

साधारण लोकधारणाके अनुसार अवकाशदेश और काल के भीतर द्रव्यात्मक वस्तु रहती है. आधुनिक भौतिक विज्ञान, परन्तु, सापेक्षवादका अवलम्बन करके, देश और काल के बजाय, *देश-काल* के समुच्चयसापेक्ष निरन्तर परिभ्रमणशील भौतिक परमाणुओंकी घटनाओंके रूपमें ही वस्तुओंको निरूपित करता है. अतः कालस्थायी एवं अवकाशसंचारी स्थिर वस्तुवाद के स्थानपर तथाकथित वस्तुओंको देश-कालसापेक्ष घटनाओंके रूपमें निहारनेपर *क* और *ख* रूपी दो घटनायें किसी अपेक्षासे समकालिक तो अन्य अपेक्षासे असमकालिक भी हो सकती हैं. अथवा *क* घटना पूर्वकालिक और *ख* उत्तरकालिक जैसे हो सकती हैं; वैसे ही, *क* घटना उत्तरकालिक और *ख* घटना पूर्वकालिक भी हो सकती हैं. इन अपेक्षाभेदोंका कोई भौतिक याथार्थ्य नहीं होता है. अतः रसेलूका कहना है कि जिन्हें हम भौतिक परमाणुओंके कण समझते हैं, उन्हें

भौतिक घटनाओंके क्रमभेदतया स्वीकारनेको अब उद्यत होना पड़ेगा. ये घटनायें कुछ भौतिक गुणधर्म तो प्रकट करती हैं परन्तु इनके आधारपर भौतिक द्रव्य जैसी कोई वास्तविकता सिद्ध नहीं हो पाती. क्योंकि उन-उन घटनाओंके संघातोंके बारेमें हमने अपनी सोचनेकी सुविधाके हेतु जो द्रव्यबुद्धि घड़ ली है, उससे अतिरिक्त कुछ नहीं. इसी तरह जिसे हम 'चेतनमन' कहते हैं वह भी विभिन्न संवेदनाओंके संघातके अलावा अन्य कुछ भी सिद्ध नहीं होता. अतः भौतिकविज्ञानका विषयीभूत स्थिर द्रव्य हमारी मानसिक संवेदनाओंके संघातके अलावा जैसे अन्य कुछ नहीं ऐसे ही मनोविज्ञानका विषयीभूत चेतनमन भी भौतिक तथा जैविक क्रिया-प्रतिक्रियाओंके संघातके अलावा अन्य कुछ भी सिद्ध नहीं होता. इस निष्कर्षपर पहुंचनेपर रसेल्को पहले तटस्थ अद्वैतवाद, अर्थात् जगत्का मूल न तो कोई भौतिक जड़द्रव्य हो सकता है और न चेतनात्मक मनोद्रव्य ही हो सकता है ऐसा मत, मान्य था.[१५१] यह भौतिक एवं मानसिक संघातोंके विश्लेषणद्वारा विश्लेषणासहिष्णु चरम अवशिष्टोंकी स्वीकृतिका सिद्धान्त (analytic reductionism) है.

अल्बर्ट् आइन्स्टीन्के द्वारा अपनी आलोचनाके प्रत्युत्तरतया स्वयं रसेल् जो कुछ स्वीकारते हैं उसका भारतीय दार्शनिक शब्दावलीमें सारानुवाद यों किया जा सकता है "यह तर्कलाघव(Occam's razor)का उपयोग है. क्योंकि समवायी द्रव्यको स्वीकारनेके बावजूद गुणधर्मोंका अस्वीकार शक्य नहीं परन्तु गुणधर्मोंका समुदाय स्वीकार लेनेपर समवायी द्रव्यका अनंगीकार शक्य हो जाता है'.'[१५२]

भारतीय चिन्तनप्रणालीमें "**सहोपलम्भनियमाद् अभेदो नील-तद्धियोः**" सूत्रके पुरस्कर्ता बौद्ध दर्शनमें, विशेषतः 'मिलिन्द पण्हो' आदि ग्रन्थोंमें उपलब्ध होती प्रतिपादनप्रक्रिया और सिद्धान्तों के साथ यह प्रतिपादनप्रक्रिया और सिद्धान्त दोनों ही प्रत्यासन्नतर लगते हैं.

विश्लेषणात्मक अवशेषणवादका उपयोग रसेलने न केवल तत्त्वमीमांसामें अपितु ज्ञानमीमांसामें भी भरसक किया है. ज्ञानमीमांसाके अन्तर्गत, भारतीय रीतिके अनुसार, ज्ञानको अपरोक्ष और परोक्ष यों दो प्रभेदोंमें निहारें तो सविकल्प अपरोक्ष ज्ञान और परोक्ष अनुमिति या शाब्दबोध आदि प्रक्रियाकी विवेचनामें रसेलने निर्विकल्पस्थानीय साक्षात्परिचयात्मक बोध तथा सविकल्पस्थानीय मानसिक संरचनात्मक बोध के बारेमें प्रायः बौद्ध दर्शनको अनुकूल होनेवाली अवधारणायें ही प्रस्तावित की. वैसे साक्षात्परिचयात्मक बोध सर्वथा निर्विकल्पक ज्ञान ही होता है, ऐसे तो नहीं कहा जा सकता, फिरभी *ज्ञानाकरणक ज्ञान* होनेके अर्थमें निर्विकल्पकज्ञानकी जैसी एकान्तिक प्राथमिकता तो साक्षात्परिचयात्मक ज्ञानकी भी विवक्षित है ही. ज्ञानके इस प्रकारके अलावा अन्य भी उद्देश्य-विधेयभावघटित वचनोंके प्रकार, उनसे जुड़ी सार्थकता/निरर्थकता या प्रामाण्याप्रामाण्य के बारेमें भी कई तरहके नये विवाद भी रसेलने दार्शनिक चिन्तनके क्षेत्रमें जो खड़े किये उन्हें रसेलका विशिष्ट अवदान मानना पड़ता है. स्वयं रसेल् कहते हैं कि **''बीजगणित और शुद्ध अंकगणित के बहोत सारे नियम निगमनात्मक तर्कशास्त्रपर ही अवलम्बित होते हैं. एतावता इमानुएल् कान्ट् जिसे अनुभवातीत संश्लेषणात्मक विधान मानता था वह असिद्ध हो जाता है... अतः दर्शनका अधिकांश भाग शब्दसंरचनाके अलावा अन्य कुछ भी नहीं'.'** [१५३]

'बर्ट्रेंड रसेल्'स् फिलोसोफी' नामक निबन्धसंग्रहमें रोड्रिक् एम. कीशोल्म्ने रसेल्के मतमें 'साक्षात्परिचयात्मक बोध'पर लिखी अपनी पाण्डित्यपूर्ण विवेचनामें रसेल्की ज्ञानमीमांसकीय चिन्तनयात्राके चार पड़ाव दिखलाये हैं :

[१]सर्वप्रथम प्रतिभास और सत् की विवेचनाके अन्तर्गत रसेल्के सम्मुख, अन्तःकरण(mind) भौतिक वस्तु(material things) और ऐन्द्रियकोपलब्धि (sense data) के आपसी सम्बन्धोंके अन्तर्गत प्रथम और तृतीय के आपसी सम्बन्धको

निर्धारित करनेकी समस्या थी.

[२]बादमें रसेलूने प्रथम अन्तःकरणका और द्वितीय भौतिक वस्तुका तृतीय ऐन्द्रियकोपलब्धिमें ही विश्लेषणात्मक अवशेषण कर देना चाहा.

[३]कुछ और बादमें उक्त तीनोंको ही वस्तु माननेके बजाय इनका घटनाओंके रूपमें अवशेषण करना चाहा.

[४]अन्ततः इन्हें घटनाओंके भी रूपमें देखनेके बजाय गुणधर्मोंके संघातके रूपमें अवशेषण कर दिया गया.[१५४]

इस तरह हम देख सकते हैं कि रसेलूका चिन्तन बौद्धोंके ''**कल्पनापोढम् अभ्रान्तं प्रत्यक्षम्**'' सूत्रके साथ कितना अधिक प्रत्यासन्न है. बौद्धोंकी *कल्पना* रसेलूके चिन्तनमें *मेंटल् कन्स्ट्रक्शन्* का रूप धारण कर प्रकट हुयी सी लगती है. जैसे वहां ज्ञेयरूप बाह्यार्थ और ज्ञातृरूप अन्तरात्मा का तद्विषयक प्रवृत्तिविज्ञानात्मिका और आलयविज्ञानात्मिका संवित्के प्रवाहसे पृथक् अस्तित्व नहीं, वैसे ही रसेलूके चिन्तनमें भी न तो स्थिर माइंड् और न स्थिर मेटर् का ही अस्तित्व मान्य किया गया है. बौद्ध दर्शनमें द्रव्यसमवेत जाति/सामान्य, बाह्य गुण-कर्म-सामान्योंके समवायी स्थिर द्रव्यको; एवं, आन्तर गुण-कर्म-सामान्योंकी समवायी स्थिर आत्माको अमान्य किया गया है. ऐसे ही रसेलूके मतमें भी जाति/सामान्यको वस्तुनिष्ठ धर्म माननेके बजाय तार्किक संरचना माना गया है; और, मेटर्/ऑब्जेक्ट् तथा माइन्ड्/सब्जेक्ट् दोनोंको ही स्थिर द्रव्यतया अमान्य किया गया है. जैसे बौद्ध दर्शन सर्वास्तित्ववाद बाह्यार्थनुमेयवाद विज्ञप्तिमात्रास्तित्ववाद और सर्वशून्यवाद यों इतरेतरविरुद्ध अभिप्रायोंका संकलन है, ऐसे ही रसेलूका मत भी उतने ही विस्तृत आयाममें परिवर्तित होती रही धारणाओंका प्रवाह है. अन्तर इतना अवश्य है कि विनेयजन और विनीतजन के अधिकारभेदोंके अनुरोधवश बौद्ध दर्शनमें उपदेशभेद प्रकट हुवा है, जबकि रसेलूका मत कभी भी परिनिष्पन्न निश्चित या निष्कृष्ट चिन्तनके रूपमें प्रकट होनेके बजाय एक निरन्तर परिवर्तित होती रहती

चिन्तनप्रक्रिया या विविध धारणाओंके संघातके रूपमें ही सामने आता है, स्वयं उन्हें अभिमत बाह्य या आन्तर अस्थिर द्रव्यकी ही तरह!

सन् १९१४ में प्रकाशित *लोजिक् एन्ड् नॉलेज्* ग्रन्थमें[१५५] साक्षात्परिचयात्मक बोधकी मीमांसाके उपक्रममें रसेल्ने छह मुद्दोंके निकषपर बोधके स्वभावका परीक्षण किया है : (१)क्या अस्पष्ट और परिधिवर्ती प्रतिभानको अनुभव माना जा सकता है? (२)क्या सभी या कोई भी वास्तविक धारणा वर्तमान अनुभवके अन्तर्भूत मानी जा सकती है? (३)भूतकालिक वस्तुओंकी स्मृतिको क्या अनुभव माना जा सकता है? (४)कैसे हमे पता चल जाता है कि वस्तुओंका समुदाय जो सम्प्रति अनुभूत हो रहा होता है, वह सर्वविशेषोंका नहीं परन्तु कतिपय विशेषोंका समुदाय है? (५)क्यों हमें ऐसा लगता है कि हमारा वर्तमान और भूतकालिक अनुभव *एक* किसी अनुभवके अंशरूप हैं, नामशः, ऐसा अंशी अनुभव कि जिसे हम 'अपना' कहते हैं? (६)वह कौन सा हेतु है कि जिसके कारण हमें पता चल जाता है कि हमारा सकल अनुभव भी सकलसंग्राहक नहीं?

(१)रसेल् प्रथम प्रश्नका उत्तर ऐसे अनुभवके अस्वीकारमें ही देते हैं. (२)द्वितीय प्रश्नके उत्तरतया भी रसेल् कहते हैं कि पृथ्वी सूर्यकी परिक्रमा करती है ऐसी हमारी धारणा वास्तविक लगती है परन्तु इसे 'साक्षाद् अनुभव' नहीं कहा जा सकता. (३)रसेल् इस प्रश्नके समाधानार्थ तीन पृथक् प्रकारोंका प्रभेद दिखलाते हैं : [क]स्मृत्युपस्थापित अनुभूतविषयक प्रत्यय, [ख]बौद्धिकस्मृति, उदा., कल जिसे हमने देखा उसका स्मरण होना, [ग]ऐन्द्रियकस्मृति, उदा., सद्योनुभूत विषयकी ऐसी स्मृति कि जिसमें अनुभूतिका प्रभाव हमारे (शरीर और मन से) अभी दूर न हुवा हो. इनमेंसे प्रथम और द्वितीय का तो साक्षाद् अनुभूतिके रूपमें अस्वीकार स्पष्ट ही है परन्तु तृतीयके बारेमें रसेल् अपना अभिप्राय स्पष्ट शब्दोंमें प्रकट नहीं करते हैं. (४)प्रश्नके सुविशद समाधानमें

रसेल् यह स्वीकारते हैं कि किसी वस्तुविशेषको यद्यपि अपने वर्तमान अभुभवके बिना हम जान नहीं सकते तथापि इतना तो हमें अवगत होता ही है कि हमें पूर्ण ज्ञान नहीं. अतएव हमें अपने अज्ञानका अनुभव होता है. यथा भूतकालिक अनुभूत वस्तुका अनुभूतत्वेन स्मरण होनेपर भी नाम्ना या अन्यान्यविवरणात्मना स्मरण न होना. इस स्पष्टीकरणके बावजूद यह बहोत स्पष्ट नहीं हो पाता है कि इसे अनुभूतिके उदाहरणतया स्वीकारना या वस्तुविवरणतया. सम्भवतया वस्तुविवरणमें ही अन्तर्भाव अधिक उचित लगता है. (५)इसकी व्याख्यामें रसेल् कहते हैं कि हमारे भूतकालिक अनुभवोंको तो 'हमारे' कह पानेका आधार केवल स्मृति ही होती है. कई बार, परन्तु, ऐसा भी होता है कि जैसे अचानक घड़ियालका घंटा सुनायी दे तो हमें यह समझमें आ ही जाता है कि पहले भी यह कई बार बजा होगा, चाहे हम उसे न भी सुन पाये हों. इसे परन्तु हमारे वर्तमान अनुभवके रूपमें स्वीकारा नहीं जा सकता. (६)हमारा सम्पूर्ण ज्ञान भी सर्वविषयसंग्राहक नहीं होता जैसे दूसरे व्यक्तिके भीतर अन्तःकरण है कि नहीं यह उसे पूरी तरह जान लेनेपर भी हम अनुभव नहीं कर सकते केवल अनुमान ही कर सकते हैं.

इस वर्तमान अनुभूतिको ही रसेल् 'साक्षात्परिचयात्मक बोध' (knowledge by acqaintance) कहते हैं. इससे पूर्व सन् १९११ में प्रकाशित *मिस्टिसीज़म् एन्ड् लोजिक्* और सन् १९१२ में प्रकाशित *प्रॉब्लेम्स् ऑफ् फिलोसोफी* ग्रन्थोंमें इस साक्षात्परिचयात्मक बोध और विवरणात्मक बोध का पार्थक्य परिभाषित किया गया था. इनमें पारस्परिक विरोधाभास भी अल्प तो नहीं है. यथा—

सा.बो. **''किसी वस्तुके साथ मेरा साक्षात्परिचय तब माना जा सकता है जब उस विषयके साथ मेरा अव्यवहित ज्ञानात्मक सम्बन्ध हो... यह तब भी हो सकता है, जब वह वस्तु मेरे अन्तःकरणके सम्मुख वस्तुतः उपस्थित**

> न भी हो, बशर्ते कि पहले कभी सम्मुख रही हो और अवसरोपात्त पुनः सम्मुख उपस्थित हो पाती हो'.' [वि.बो.]''वस्तुके विवरणात्मक बोधमें वस्तुविशेषके गुणधर्मों या विकल्पोंका भान होता है. सामान्यतया ऐसी वस्तु साक्षात्परिचयद्वारा अवगत नहीं होती'.' ''दो तरहके बोध होते हैं : वस्तुबोध और तथ्यबोध... प्रथम प्रकारका बोध साक्षात्परिचयात्मक होता है, तथ्यबोधकी तुलनामें सरलतर होता है; और, तर्कजन्य तथ्यबोधपर अनिर्भर होता है. विवरणात्मक बोध जबकि किसी न किसी तथ्यके बोधपर आश्रित अनुबोध होता है... साक्षात्परिचयात्मक बोधके दो उपभेद यों सोचे जा सकते हैं कि [१]'साक्षात्स्मरणात्मक बोध और [२]'साक्षादन्तर्निरीक्षणात्मक बोध... विद्यमान वस्तुविशेषके अलावा सामान्य गुणधर्मों या प्रत्ययों का भी हमें साक्षात्परिचयात्मक बोध हो सकता है. उदाहरणतया श्वेतता, विविधता या भ्रातृता आदिका. प्रत्येक पूर्ण उद्देश्यविधेयभावात्मक वचनमें कमसे कम एक पद तो सामान्य गुणधर्म या प्रत्यय का वाचक होता ही है'.''[१५६]

इन उद्धरणोंके अवलोकन करनेसे इतना तो स्पष्ट होता ही है कि यह साक्षात्परिचयात्मक बोध बौद्धों या वाल्लभ वेदान्त को अभिमत निर्विकल्प बोध तो नहीं है. सामान्य गुणधर्मों या प्रत्ययों के बोधको भी रसेल् बौद्धोंकी तरह शुद्ध कल्पनारूप न मान कर साक्षाद्बोधगम्य भी यहां मान रहे हैं. परन्तु यह साक्षाद्बोध बाह्यार्थतया विद्यमान वस्तुसे जन्य होनेके बजाय साक्षात्परिचयके उपभेदरूप साक्षात्स्मरणात्मक या साक्षादन्तर्निरीक्षणात्मक बोधसे जन्य होना चाहिये. क्योंकि वस्तुके सम्बन्धोंके बोधपर आश्रित अनुबोध तो पुनः विवरणात्मक बोधके प्रकारोंमें अन्तर्गणित हो जायेगा. बहुधा इस पृथक्करणका उपयोग रसेल् एक टेक्सीकी तरह करते हैं—जहां जाना हो वहां पहुंच कर जैसे उसे

छोड़ दिया जाता है वैसे ही. क्योंकि कभी आत्मावभास विवरणात्मक बोध माना गया है, साक्षात्परिचयात्मक बोध नहीं, तो कभी सामान्य गुणधर्म प्रत्यय ही नहीं प्रत्युत अन्तःकरणके सम्मुख अनुपस्थित वस्तुके बोधको भी साक्षात्परिचयात्मक मान लिया गया है! कहीं निखिल सम्बन्धोंसे रहित वस्तुमात्रको साक्षात्परिचयात्मक बोधका विषय माना गया है तो कहीं श्वेतता विविधता या भ्रातृता जैसे सामान्य प्रत्यय और सम्बन्धों को भी साक्षात्परिचयात्मक बोधका विषय मान लिया गया है. जैसे बाह्य वस्तु और अन्तरात्मा को, रसेल्, तार्किक संरचना मानते हैं, वैसे ही विशेष ऐन्द्रियकोपलब्धि (particulr sense data) को साक्षात्परिचयात्मक बोधका विषय मान भी लिया जाय तोभी सभी बाह्य वस्तुओंको जब *'ऐन्द्रियकोपलब्धिकसंघात'* कहा जाता हो तो यह पुनः एक तार्किक संघात या संरचना रूपी वर्ग ही सिद्ध होगा. इसके ऐसे रूपका पुनः यदि साक्षात्परिचयात्मक बोध होता हो तो समानन्यायसे बाह्य वस्तुका वह भी सिद्ध होगा. अन्यथा यह विवरणात्मक बोधसे ही सिद्ध होता हो तो ऐन्द्रियकोपलब्धिके भी बोधसे असम्पृक्त अस्तित्वमें कोई प्रमाण रह नहीं जायेगा. स्वयं ऐन्द्रियकोपलब्धि भी, रसेल्के मतमें, न तो आन्तरिक बोधरूपा होती है और न बाह्यवस्तुरूपा. वह तो नेत्रपटलोंसे आरब्ध प्रकाशसंवेदनको मस्तिष्कतक पहुंचानेवाले एक जटिल दृष्टिनाड़िकातन्त्रवश घटित होनेवाली बोधसे पृथक् कोई घटना है. प्रश्न यहां यह उपस्थित होता है कि हमारी चेतनामें साक्षात्परिचयभास्य होनेपर भी इस घटनाका ऐसा स्वरूप साक्षात्परिचयभास्य नहीं होता. अतः उसे शरीरविज्ञान और मनोविज्ञान द्वारा प्रदत्त विवरणात्मक बोधरूपमें ही लेना पड़ता है. अतः जैसा स्वरूप साक्षात्परिचयभास्य होता है उसे परिभाषितरीतिसे 'ऐन्द्रियकोपलब्धि' या 'सेंस् डेटा' नहीं कहा जा सकता. जिसे इन नामोंसे पुकारा जा रहा वह तो स्वयं रसेल्द्वारा संरचित विवरण ही है. अतः कुछ विरोधाभास यहां स्पष्ट झलकता है. ऐन्द्रियकोपलब्धिके बारेमें घटित होते साक्षात्परिचयद्वारा इसे इंगित माना जाये (on the basis of

intentionality of acquaintance with sense data) तो इसी आधारपर बाह्यवस्तुको भी साक्षात्परिचयात्मक बोधार्थतया अर्पित मान लेनेमें क्या आपत्ति हो सकती है? अस्तु.

इसके बाद क्रमप्राप्त होता है विवरणात्मक बोध अर्थात् बोधका परोक्ष प्रकार. यह अनुमितिरूप भी हो सकता है और शाब्दबोधरूप भी. इन दोनोंके बारेमें रसेल्ने सुविशद नूतन तथा हृदयङ्गम चिन्तनका अवदान दार्शनिक जगत्को दिया है. विशेषतः प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र तो अत्यद्भुत विवेचना है परन्तु उसका विवरण प्रस्तुत प्रसंगमें आवश्यक नहीं होनेसे उस विस्तारमें गये बिना शाब्दबोधके बारेमें कुछ विमर्श अपरिहार्य लगता है. चाहे परार्थानुमिति हो या युक्ति हो अथवा शाब्दिक सूचना या परिभाषा चारोंमें ही एक या एकाधिक पक्ष-साध्य-प्रतिज्ञावचन, पक्ष-हेतु-प्रतिज्ञावचन और साध्य-हेतु-व्याप्तिनिर्देश अथवा उद्देश्य-विधेयभावात्मक विधान अनिवार्य होता है. इसमें न्यूनतम अपेक्षा पक्षतया, साध्यतया, हेतुतया, उद्देश्यतया या विधेयतया विवक्षित अर्थोंके वाचक नामोंकी होती है अथवा तत्तद्-नाम्ना अभिप्रेत विवरणोंकी होती है. अधिकाधिक अपेक्षा उन नामों और/अथवा विवरणों के बीच रहे एक/अधिक उद्देश्य-विधेयभावात्मक सम्बन्ध/सम्बन्धोंकी होती है. इस पृष्ठभूमिकाके आधारपर रसेल्का अभिप्राय कुछ इस तरहका सामने आता है कि किसी भी नामद्वारा किसी विद्यमान विशेष वस्तुको ही तन्नामार्थतया अभिप्रेत माना जाता है. यदि ऐसा शक्य न हो तो वह ध्वनि नाम न हो कर निरर्थक ध्वनि सिद्ध हो जाती है. जबकि उद्देश्यविधेयभावात्मक प्रतिज्ञावचनद्वारा अभिप्रेत उद्देश्यविधेयभाव तथ्यात्मक न हो तो भी प्रतिज्ञावचन निरर्थक नहीं बन जाता. क्योंकि निन्दार्थक/प्रशंसार्थक उद्गार अथवा आज्ञार्थक/याचनार्थक/स्वसंकल्पद्योतनार्थक वचन न तो सत्य हो सकते हैं और न मिथ्या ही. केवल उद्देश्यविधेयभावात्मक प्रतिज्ञावचनोंमें ही ऐसा गुण होता है कि वे या तो सत्य होते या मिथ्या. क्योंकि उद्देश्यतया अभिप्रेत

वस्तुनामार्थ/वस्तुविवरणार्थका विधेयतया अभिप्रेत वस्तु/वर्ग/गुणधर्म/क्रिया/-सम्बन्ध आदिके साथ विवक्षित सम्बन्ध हो तो प्रतिज्ञावचन यथार्थ होता है अन्यथा अयथार्थ. कोई शब्द नाम हो सकता है या नहीं हो सकता, यह नामार्थतया विवक्षित वस्तुका अस्तित्व है या नहीं, इसपर निर्भर होनेवाली बात होती है. इसके विपरीत प्रतिज्ञावचनकी सार्थकता उद्देश्य-विधेयके बीच वचनाभिप्रेत सम्बन्धके वस्तुतः होने या न होनेपर निर्भर नहीं करती, प्रतिज्ञावचनका प्रामाण्यके उसके निर्भर होनेपर भी. उदाहरणतया ''सूर्यपिण्ड फुटबोलके पिण्डसे थोड़ा ही बड़ा होता है'' वचन अप्रामाणिक होनेपर भी निरर्थक वचन नहीं माना जा सकता.[१५७]

अतएव ज्ञानकी ऐसी परोक्षविधाकी और भी गहनमीमांसा करते हुवे रसेल् कहते हैं कि सामान्यविधानात्मक, उदा., ''सभी यूनानी मनुष्य होते हैं'' प्रतिज्ञावचनोंके द्वारा मनुष्यके व्यापक वर्गके भीतर यूनानी वर्गका अन्तर्भाव प्रतिपिपादयिषित होनेपर भी यूनानिओंके अस्तित्वका विधान स्वीकारा नहीं जा सकता, केवल 'होते हैं' क्रियापदकी दुहाई दे कर. क्योंकि इसमें यूनानिओंके विद्यमान होनेके बारेमें कुछ भी नहीं कहा जा रहा है. यदि यूनानिओंकी विद्यमानता प्रतिपादित करनी हो तो उल्लिखित विधानके साथ ''यूनान देशमें अभी भी लोग बसते हैं'' जैसे वचन इसके साथ और जोड़ने पड़ेंगे. भारतीय दर्शनके सन्दर्भमें जैसे केवल व्याप्तिनिर्देशके बलपर अनुमिति शक्य नहीं होती क्योंकि अनुमित्यर्थ पक्षधर्मतानिर्देश भी अपरिहार्य जो माना गया है, यह बिलकुल वैसी ही बात नहीं है, क्योंकि यह मीमांसा तो शाब्दबोधकी प्रक्रियाके साथ सम्बन्ध रखनेवाली बात है. अतः किसी पर्वतपर धूम-वह्नि विद्यमान हों या न हों एतावता जैसे ''यत्र-यत्र धूमः तत्र-तत्र वह्निः'' व्याप्तिनियमके विधायक वचनका प्रामाण्य खण्डित या मण्डित नहीं होता. ऐसे ही यूनानी कहीं हों या न हों एतावता ''सभी यूनानी मनुष्य होते हैं'' वचनके प्रामाण्यका कुछ बनता-बिगड़ता नहीं है.

उदाहरणतया ''सभी किमेरा (सिंहमुख अजाकबन्ध सर्पपुच्छ ऐसा कल्पिताकारवाला प्राणी) पशु होते हैं'' तथा ''सभी किमेरा श्वासोच्छ्वासमें अग्निज्वाला लेते-छोड़ते हैं'' इन वचनोंके आधारपर ''कुछ पशु श्वासोच्छ्वासमें अग्निज्वाला लेते-छोड़ते हैं'' ऐसे यौक्तिक निष्कर्षमें तर्कदोष न होनेपर भी जो अपार्थकता प्रकट होती है वही इस बातका प्रमाण है सामान्यविधानात्मक वचन अस्तित्वके विधायक नहीं होते[१५८] इसके विपरीत विशेषविधानात्मक वचनोंको रसेल् अस्तित्वविधायक मानते हैं. क्योंकि उनके विश्लेषण करनेपर यह प्रकट होता है कि जैसे सद्योनिर्दिष्ट ''कुछ पशु श्वासोच्छ्वासमें अग्निज्वाला लेते-छोड़ते हैं'' वचनके द्वारा प्रतिपिपादयिषित अर्थ है : ''कमसे कम एक प्राणी तो ऐसा होता है कि जो पशु होता है और श्वासोच्छ्वासमें अग्निज्वाला भी लेता-छोड़ता है'' और स्पष्ट है कि एक भी प्राणी ऐसा न दीखनेपर इस प्रतिज्ञावचनका प्रामाण्य खण्डित हो जाता है. अतः विशेषविधायक प्रतिज्ञावचन अस्तित्वविधायक होते हैं और इनका प्रामाण्य साक्षात्सत्यापनपर (verifiability) निर्भर करता है. इसी तरह नामके गर्भमें जब विवरण छिपा हुवा होता है तो वह विवरण सामान्यविधानात्मक या विशेषविधानात्मक प्रतिज्ञावचनगर्भित है, इस रहस्यको उद्घाटित करनेपर ही नामोल्लेखके द्वारा अस्तित्वका विधान शक्य है कि नहीं यह निर्धारित करना चाहिये. अतएव ''ईश्वरका अस्तित्व है'' ऐसे विधानको रसेल् निरर्थक मानते हैं क्योंकि 'ईश्वर' नाम्ना किसी विशेष व्यक्तिके साथ साक्षात्परिचयात्मक बोधसम्बन्ध हमारा होता नहीं है. परिणामतः 'ईश्वर' नाम कई सारे सामान्यविधानात्मक प्रतिज्ञावचनोंसे गर्भित नाम है. उदाहरणतया—

> ''[१]प्रत्येक कार्यका कोई कारण या कर्ता होता है. [२]जगत्की प्रत्येक वस्तु कार्यरूपा प्रतीत होती हैं. अतः [३]ऐसे कार्योंकी शृंखला भी कार्यरूपा होनी चाहिये. [४]उस कार्यशृंखलाका भी अतएव कोई कारण/कर्ता होना चाहिये. [५]उस कारण/कर्ताको 'ईश्वर'नाम्ना अभिहित किया जाता है. और [६]ऐसे ईश्वरका अस्तित्व है'.''[१५९]

इस तरह इस प्रतिज्ञावचनका विश्लेषण करनेपर १-३ तकके सारे प्रतिज्ञावचन सामान्यविधानात्मक प्रतिज्ञावचन होनेसे अस्तित्वार्थक होनेके बजाय व्याप्यव्यापकभावनियमार्थक वचन हैं. ४ तथा ५ वचनोंमें 'कार्यकारणशृंखला' और 'उसका कर्ता' ये दो नाम उद्देश्यतया योजित हैं और दोनों ही विधान विशेषविधानात्मक प्रतिज्ञावचन प्रतीत होते हैं; फिरभी, ये दोंनों ही वचन १-३ वचनोंके निष्कर्षतया प्राप्त वचन हैं. अतः विवरणसंक्षेपरूप नाम होनेसे अस्तित्वविधायक नहीं रह जाते. फलतः ६ वचन भी विशेषव्यक्तिके अस्तित्वका विधायक विशेषप्रतिज्ञावचन जैसा प्रतीत होनेपर भी वस्तुतः अनेक नियमोंके विवरणोंका संक्षेपरूप होनेसे अस्तित्वके विधानार्थ सक्षम या सार्थक प्रतिज्ञावचन सिद्ध नहीं होता है. यह रसेल्के अनेकत्र प्रतिपादित विशद युक्तियोंका संक्षिप्त सार है. भगवान् बुद्ध भी ईश्वरके अस्तित्वको इन्कारनेके बजाय 'अव्याकृतप्रश्न' अर्थाद् अव्याख्येय प्रश्न होनेसे अनुत्तरणीय मानते थे. ऐसे ही रसेल् भी "ईश्वरका अस्तित्व है" जैसे प्रतिज्ञावचनका खण्डन करनेके बजाय इन्हें अर्थहीन विधान मानते हैं. आज जबकि बर्ट्रेंड्र रसेल् विद्यमान नहीं तब "बर्ट्रेंड्र रसेल् एक महान् दार्शनिक थे" ऐसा विधान—

> "[१]सभी दार्शनिक मनुष्य होते है. [२]सभी मनुष्य चिन्तनशील प्राणी होते हैं. [३]सभी चिन्तनशील मनुष्योंमेंसे जो पराभौतिकी तर्कशास्त्र गणितशास्त्र आदि विषयोंका चिन्तन करते हैं उन्हें 'दार्शनिक' कहा जाता है. [४]सभी चिन्तन आदि प्रक्रियाओंमें कुछ न कुछ तरतमभाव होता ही है. [५]सभी तरतमभावापन्न दार्शनिक चिन्तनोंमें गम्भीर चिन्तन करनेवालेको 'महान् दार्शनिक' कहा जाता है. [६]'बर्ट्रेंड्र रसेल्'नाम्ना लिखित सभी ग्रन्थोंमें गम्भीर चिन्तन उपलब्ध होता है. अतः [७]'बर्ट्रेंड्र रसेल् एक महान् दार्शनिक थे'.'

इन १-६ प्रतिज्ञावचनोंमें सभी सामान्यविधायक प्रतिज्ञावचन हैं, जो अस्तित्वविधायक नहीं माने जाते. अन्तिम वचनमें 'बर्ट्रेंड्र रसेल्'

नाम्ना अभिहित अर्थके साथ आज साक्षात्परिचयात्मक बोध शक्य नहीं रह गया सो वह भी व्यक्तिनाम न हो कर विवरणसंक्षेप ही कहलायेगा. सामान्यविधानात्मक प्रतिज्ञावचन अस्तित्वविधायक नहीं होते ऐसी छोटी सी (वैसे पर्याप्त गम्भीर भी है ही) बातके कारण उस नामद्वारा अभिहित अर्थव्यक्ति रसेलूको स्वयं मैं ही महान् दार्शनिकसे न्यून स्वीकारने कथमपि उद्यत नहीं हो पाऊंगा.

इस सम्पूर्ण विचारनीतिके मूलमें रहे ऑक्केमूके उस्तरे अर्थात् कल्पनालाघवके तर्कके बारेमें वाल्लभ वेदान्त यह विचार प्रकट करना चाहेगा कि जब कोई वस्तु प्रमाणसिद्ध न हो और दृष्ट वस्तु या तथ्य के बारेमें उसके किसी हेतुकी उत्प्रेक्षा करनी पड़ती हो तब, वहां यह तर्क उपयोगी होता ही है. प्रमाणसिद्ध वस्तु या तथ्य का, परन्तु, कल्पनालाघवके तर्कद्वारा अपलाप सर्वथा अनुचित होता है. अतः इस आधारपर बाह्यार्थ यदि प्रत्यक्षप्रमाणके बलपर सिद्ध होता हो तो कोई वस्तु ज्ञानविषय बने बिना सिद्ध नहीं हो पाती परन्तु ज्ञेय वस्तुकी विद्यमानताके बिना भी ज्ञान तो स्वप्नादिके दृष्टान्तमें सिद्ध होता ही है ही. अतः कल्पनालाघववशात् केवल ज्ञानकी सत्ता स्वीकार लेनी चाहिये, ऐसे तर्कको वाल्लभ वेदान्त प्रमाणविरुद्ध शुष्क तर्क मान कर उपेक्षणीय मानना चाहेगा. अतः जैसा कि स्वयं रसेलूने कहा है “**दर्शनशास्त्रका आरम्भबिन्दु इतना सरल होता है कि उसकी उल्लेखनीयता नगण्य** ही होती है और **पर्यवसान** तो ऐसे **विरोधाभासमें हो जाता है कि जिसे स्वीकारने कोई भी उद्यत** ही न हो **पाये**!’.’[१६०] वस्तुतः ऐसी दुविधा, जैसा कि स्वयं रसेलूने अपनी आत्मकथामें इसे स्वीकारा भी है, न केवल स्वयं उन्हें ही होती थी अपितु प्रत्येक रसेलूके लेखनको चाहनेवाले पाठकोंको भी सताती ही है!!

अन्तमें जहां तक भ्रान्तिके बारेमें रसेलूके चिन्तनके प्रकारकी जिज्ञासाके समाधानका प्रश्न है तो वाल्लभ वेदान्तके दृष्टिकोणके अनुसार

यह अवश्य उल्लेखनीय हो जाता है कि जिसे वाल्लभ वेदान्त निर्विकल्प एवं सविकल्प प्रत्यक्ष मानता है उसे रसेल् भी भ्रान्ति नहीं मानना चाहेंगे क्योंकि वे स्वयं कहते हैं :

"The first thing to realise is that there are no such things as 'illusion of sense'. Objects of sense, even when they occur in dreams, are the most indubitably real objects known to us'.'

"There are in fact no illusions of the senses, but only mistakes in interpreting sensational data as sign of things themselves'.'[१६१]

महाप्रभुद्वारा प्रदत्त अन्यख्यातिकी व्याख्याके साथ तुलनार्थ ये वचन नितान्त अवधेय बन जाते हैं :

"वस्तुके स्वरूपके बारेमें जो अन्यथा प्रतिभास होता है वह जीवोंकी व्यामोहिका माया, जिसका पहले हम निरूपण कर चुके हैं, उसका कार्य होता है. वह जीवमें व्यामोह प्रकट करके जीवके अन्तःकरण अर्थात् बुद्ध्यादिको भी व्यामोहित कर देती है. उसके द्वारा व्यामोहिता बुद्धि पदार्थोंको अन्यथा मान लेती है, नकि पदार्थ कभी अन्यथा होते हैं. अतः सारे प्रमाण और साधन बुद्धिके हेतु आवश्यक होते हैं... "ज्ञेय अर्थ प्रतीत नहीं होता" कहनेका तात्पर्य यह है कि एक ऐसी प्रतीति जो ज्ञेय अर्थके बिना ही घटित हो जाती हो. अतः पदार्थोंके याथात्म्यके ज्ञापनार्थ प्रमाण उपयोगी होते हैं... विषय या चक्षु तो दोनों ही, जड़रूप होनेसे, नियत स्वभाववाले ही होते हैं, वे अन्यथाप्रतीतिके हेतु बन नहीं सकते... और चिदंशका जड़में प्रकट होनेवाला विलास होनेके कारण बुद्धिको तो मायाजनित नहीं माना जा सकता है'.'

"बुद्धिसे ही अनुगृहीत होनेवाली इन्द्रियां ही अनुभूति या क्रिया को सम्पन्न करने सक्षम हो पाती हैं. अतएव बुद्धिके तारतम्यवश इन्द्रियसे प्रकट होनेवाली अनुभूति और क्रिया में भी तारतम्य प्रकट हो जाता है... क्योंकि अन्यथा केवल चक्षुसे प्रकट होनेवाली अनुभूतिमें तारतम्य प्रकट ही नहीं हो पायेगा'."[१६२]

परिशेषाद् अगतिकतया यह स्वीकारना ही पड़ता है कि यदि मायाको हटा दिया जाये दोनों ही चिन्तनोंमें भ्रान्तिकी व्याख्या इन्द्रियार्थतया गृहीत विषयसे अन्य किसी विषयकी बुद्धिद्वारा की जाती कल्पना ही होती है, इस अर्थमें यहां पर्यवसित होता है. यों दोनों मतोंके बीच सहमति प्रकट होती ही है.

ऐसा नहीं कि बर्ट्रेंड्र रसेलूसे पूर्व या उसके समयमें ही या बादमें भी यूरोपीय चिन्तनमें भ्रान्तिके बारेमें हमारे द्वारा संकलित विचार-विवादभेदके अलावा भी अन्य प्रक्रिया या वाद अथवा विवरण प्रस्तुत नहीं हुवे. और भी अनेक दार्शनिक हुवे केवल नामग्रहणार्थ **थोमस् रीड्** (ई.१७१०-१७९६)ने बर्कलेके काल्पनिकवादके खण्डनार्थ आक्षेप लगाये थे कि शरीरमें सूई चुभानेपर चुभन और सूई के बीच काल्पनिकवादी भेदका अनावश्यक ही विलोपन कर देते हैं. इसी तरह अन्य भी **फ्रांज़् ब्रेंतानो** (ई.१८३८-१९१७) **एलेक्सिअस् मीनोंग्** (ई.१८५३-१९२०) आदि बाह्यार्थास्तित्ववादी चिन्तक हुवे ही हैं. हमने देखा कि कैसे स्वयं बर्ट्रेंड्र रसेल् भी तत्त्वमीमांसाकीय प्रक्रियामें काल्पनिकवादको अस्वीकार करके[१६३] ज्ञानमीमांसकीय प्रक्रियामें अविज्ञात बाह्यार्थके विद्यमान होनेपर भी जैसा या जिस तरहका बाह्यार्थ हमें अनुभूतिमें प्रतिभासित होता है, केवल उस अनुभूयमान प्रकारके बाह्यार्थको बाह्यार्थतया अनंगीकार करनेके मतको प्रतिपादित करते हैं.

सन् १९१०में अमरीकाके छह नवबाह्यार्थवादी (New Realists)

ई.बी.हॉल्ट् (ई.१८७३-१९४६), **डब्ल्यु. टी. मार्वीन्** (ई.१८७२-१९४६), **आर्. बी. पेरी**(ई.१८७६-१९५७), **डब्ल्यु. बी. पिट्किन्** (ई.१८७८-१९५३), **डब्ल्यु.पी.मोन्तेग्** (ई.१८७३-१९५७) ने एक बाह्यार्थवादी घोषणापत्र प्रकाशित करवाया था. इस सोलह मुद्दोंवाले घोषणापत्रके आधारपर भी भ्रान्तिविवेचनाका प्रयास अतीव उपयोगी एवं तुलनात्मक सूचनाप्रदायक बन सकता है. इसी तरह दूसरे भी गुटके कुछ सदस्य **ज्योर्ज् सेन्टिआना** (ई.१८६३-१९५२), **ओ. ए. लवजोय्** (ई.१८७३-१९६२), **जे. बी. प्रॅट्** (ई.१८७५-१९४४), आदि अनेक आलोचनात्मक बाह्यार्थवादी दार्शनिक हुवे हैं.[१६४]

काल्पनिकवादको स्वीकारनेवाले आधुनिक चिन्तकोंमें भी अनेक नामोंमे से, केवल उदाहरणार्थ ही, उल्लेखनीय चिन्तक **जे. एम्. एफ्. मेक्टेगार्ट्** (ई.१८६६-१९२५), **एच्. एच्. जोआकिम्** (ई.१८६८-१९३८) आदिको गिनाया जा सकता है.[१६५]

इसी तरह अस्तित्ववादी चिन्तकोंमें भी **सोरेन् किर्केगार्द्** (ई.१८१३-१८५५), **फ्रेड्रिक् नीट्ज़े** (ई.१८१३-१९००), **एड्मन्ड् हर्शल्** (ई.१८५९-१९३८), **पॉल् टिलीच्** (ई.१८८६-१९६५), **मार्टीन् हैडेगर्** (ई.१८८९-१९७९); और, **ज्याँ पॉल् सार्त्र्** (ई.१९०५-१९८०), आदि अनेक नाम गिनाये जा सकते हैं.[१६६]

इसी तरह भारतीय चार्वाकोंकी तरह प्रत्यक्षैकप्रामाण्यवादकी धारणाको दार्शनिक गम्भीरतासे मण्डित करनेवाले विएना सर्कलद्वारा प्रवर्तित *लोजिकल् पोज़िटिवीज़म्* के साथ जुड़े **मोरित्ज़् स्लिक्** (ई.१८८२-१९३६), **रुडोल्फ् कार्नेप्** (ई.१८९१-१९७०), **लुड्विग् विट्गेन्स्टाइन्** (ई.१८८९-१९५१); और, **ए. जे. एयर्** (ई.१९१०-१९८९) आदि अनके हुवे हैं.[१६७]

परन्तु इन सभी दार्शनिकोंके मतोंकी समीक्षा या तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करनेमें सर्वप्रथम एक बाधा तो इनके लेखनके बारेमें स्वयं

मेरी अपनी जानकारीका अल्पीयसी होना है. दूसरी बाधा समय और विस्तारभीति की भी है ही. अतः इस लेखनको समाप्त करनेसे पहले जिस एक मतके थोड़ेसे उल्लेख करनेके लोभका मैं संवरण नहीं कर पाता हूं, वह है मनोविज्ञानके क्षेत्रमें प्रकटा गेस्टाल्टवादी चिन्तन. सो उसे थोड़ा और देख लेना अच्छी बात होगी.

(१४)अवयविबोधयाथार्थ्यवादी गेस्टाल्ट् मनोविज्ञान :

'गेस्टाल्ट्' पद जर्मनभाषासे अंग्रेज़ीमें आया है और इसका अर्थ *रीडर्स् डाइजेस्ट् डिक्शनरी* में यों दिया गया है ''**भौतिक मानसिक या प्रतीकात्मक ऐसा एकीभूत आकारवान् अवयवी कि जिसके गुणधर्म उसके अवयवोंके विश्लेषणद्वारा अवगत न हो पाते हों**'.' अतएव *'गेस्टाल्ट् मनोविज्ञान'* का अभिप्राय उसी कोशके आधारपर समझना हो तो वह यों उपलब्ध होता है ''**मनोविज्ञानका वह सम्प्रदाय या सिद्धान्त जो मनोवैज्ञानिक पदार्थोंको स्वेतरावशेषणानर्ह गेस्टाल्ट् स्वीकारता हो**'' इस सिद्धान्तकी सुविशद विवेचना वोल्फ़गेंग् कोह्लेर्ने अपने *'गेस्टाल्ट् मनोविज्ञान'* नामक ग्रन्थमें की है. इनके प्रतिपिपादयिषित विषयकी पृष्ठभूमिका सार यों है कि अन्य किसी भी विज्ञानकी तरह मनोविज्ञानको भी अपने चिन्तन या अन्वेषण का आरम्भबिन्दु लोकसाधारण अकृत्रिम एवं अनालोचित अनुभवमें उपलब्ध होते जगत्के स्वरूपके आधारपर ही करना चाहिये. यह कथा और है कि चिन्तन या अन्वेषण के किसी तरहकी गहराईमें उतरनेपर उसका वही स्वरूप नभी निभ पाता हो. क्योंकि इसे अस्वीकार करनेपर विज्ञानकी किसी भी शाखाको अपना प्रस्थानबिन्दु ही मिल नहीं पाता है.[१६८]

कोह्लेर्का यह भी कहना है कि जो कुछ हमें दिखलायी या सुनायी देता है या जो कुछ हमारी आन्तरिक संवेदनाओंका विषय बनता है, उसके बजाय जब हम स्वयं देखने सुनने या संवेदना की विवेचनार्थ अपने-आपको योजित करते हैं, तब कुछ भिन्न ही

अनुभव हमें होने लगता है. इस अनुभवके आधारपर अनुभूयमान विषयके कुछ प्राथमिक गुणधर्म प्रकट होते हैं तो कुछ द्वैतीयक गुणधर्म भी प्रकट होते हैं. प्रारम्भमें दार्शनिकोंको ऐसा लगता था कि प्राथमिक गुणधर्म अनुभूयमान वस्तुके वस्तुगत गुणधर्म होंगे और द्वैतीयक गुणधर्म बुद्धि, मन या इन्द्रियों द्वारा वस्तुपर समारोपित. दर्शनेतिहास, परन्तु, इसकी गवाही देता है कि अन्तमें प्राथमिक गुणधर्मोंपर भी अविश्वास प्रकट हुवा ही. यों साक्षाद् अनुभूतिके किसी भी प्रकारको जागतिक याथार्थ्यकी सूचना प्रदान करनेमें अविश्वसनीय माना जाने लगा. स्पष्ट है कि ऐसी स्थितिमें चेतनकोशके इर्दगिर्द अनुभूत होते वातावरण औंर स्वयं वास्तविक वातावरण के बीच द्वैत सोचा जाने लगा. परिणामतया विज्ञानको भौतिक पदार्थोंका वास्तविक स्वतन्त्र विश्व, स्वतन्त्र भौतिक अवकाश, स्वतन्त्र भौतिक काल और स्वतन्त्र भौतिक गतिशीलता सोचनेको भी बाधित होना पड़ा. यों यह ज्ञानविषयीभूत जगत्के साथ ही हुवा ऐसा नहीं प्रत्युत ज्ञानाश्रयीभूत जीवकोशके साथ भी यही बरताव शुरु हो गया. [१६९]

इस विकट परिस्थितिके निराकरणार्थ कोह्लेर्का कहना है कि ज्ञानेन्द्रियोंकी संवेदनवाहिका नाड़ियोंके संस्थानसे घटित हमारे अनुभूतितन्त्रकी स्वयं विलक्षण उपलब्धिकी ओर हमें ध्यानसे निहारना चाहिये. कुछ लोग सोचते हैं कि अनुभूयमान किसी भी आकृतिसंस्थानके बोधके घटक तत्त्व जीवकोशसे बाहर रहते हुवे जीवकोश पर्यन्त अनुगत होते हैं या उसमें आरोपित हो जाते हैं. यह परन्तु वास्तविकतासे दूरवर्ती तथ्य है... प्रश्न यह भी उठ सकता है कि हमारी ज्ञानेन्द्रियोंका तन्त्र स्वयंमें बाह्य जगत्के याथार्थ्यको निर्धारित करनेके लिये किस सीमातक विश्वसनीय हो सकता है. इस विषयमें यह अवधेय है कि हमारे चारों ओर विद्यमान भौतिक वस्तु और नेत्रेन्द्रिय के बीच प्रकाशकी तरंगे ही केवल सन्देशवहनका कार्य करती हैं. हम जानते हैं कि नेत्रघटक संवेदनशील कोशोंकी उद्दीपकसामग्री तो प्रकाश ही

होता है. वह अवयवायविभावपूर्वक सन्देश नहीं पहुंचाता प्रत्युत साकल्येन ही पहुंचाता है. क्योंकि अवयवावयविभावपूर्वक प्रकाश यदि सन्देशोंका प्रापण करता होता तो तीव्र प्रकाशके परावर्तक स्रोत और पर्दे के बीचमें यथाकथञ्चित् किसी लेंस्को रख दिये जानेपर भी पर्देपर प्रतिचित्र बराबर उभरना चाहिये था. लेंस्को पर्देसे अपेक्षित अन्तरालसे न अधिक दूर और न अधिक पास रखे जानेपर ही प्रतिचित्र भलीभांति पर्देपर उभर पाता है. अतः प्रकाश स्वयं यदि अवयवावयविभावका वाहक होता तो ऐसा तारतम्य होना नहीं चाहिये था. ठीक इसी तरह प्रकाशतरंगोंके बजाय ज्ञानेन्द्रियसंस्थान ही हमें बाह्य पदार्थोंका व्यवस्थित प्रतिचित्र भलीभांति समझा पाते हैं, यद्यपि प्रकाशतरंगे केवल सन्देशवाहिका ही होती हैं और ज्ञानेन्द्रियसंस्थान उनके आगमनसे पूर्व स्वतः किसी भी तरहकी बाह्य जगत्के बारेमें किसी तरहके चित्रको घड़नेमें सक्षम नहीं हो पाते. प्रकाशतरंगोंमे बाह्यदृश्यमेंसे कितना अंश भौतिक वस्तुसे परावर्तित है और कितना अंश उसके चतुर्दिक् व्याप्त परिवेशसे इसकी सूचना लेशमात्र भी भिन्नरीतिक नहीं होती. भौतिक सतहके प्रत्येक कण अपराधीनतया प्रकाशको परावर्तित करते होते हैं.

एक भेड़के उदाहरणको लेकर समझना हो तो उसके शरीरकी सतहके दो प्रकाशपरावर्तक बिन्दु न तो अन्योन्य अंगोंके साथ आपसमें और न अंगी या उसके चतुर्दिक विद्यमान परिवेश के साथ तालमेल जुटा कर आपसी सहयोगद्वारा प्रकाशपरावर्तन करते हैं. अतः परावृत्त प्रकाशमें इस विषयकी किसी भी तरहकी सूचना उपलब्ध नहीं रहती कि उसके परावर्तक दृश्यविस्तारमें आकृति-परिवेशभाव या स्वयं आकृतिमे अंगांगिभाव क्या-कैसा होता है. वह तो नेत्रके पारदर्शी आवरण (लेंस्) द्वारा अन्तःप्रेषित होनेपर नेत्रपटलपर अंकित होते हैं. वहां जो भी बाह्य भौमितिक सम्बन्ध प्रकाशपरावर्तकोंका होता है, उन सम्बन्धोंका पुनरावर्तन होता है. यह भी किन्तु प्रत्येक प्रकाशसंवेदनशील सजीवकोश एक-दूसरेसे अपराधीनतया ही संवेदनाओंको गृहीत करते हैं. अतः नेत्रपटलके

उद्दीपनका जहां तक प्रश्न है तो उसमें तो किसी तरहकी संरचना या विभिन्न इकाईओंके पृथक्करण या समुदायकी समायोजना होती मानी नहीं जा सकती है. अतः नेत्रपटलपर तो वह भेड़ और उसके चतुर्दिक् विद्यमान परिवेश से परावृत्त प्रकाशका अविभाज्य अपृथक्कृत अखण्ड प्रभाव ही प्रकट होता है. परिशेषात् ज्ञानेन्द्रियोंसे जुड़े नाड़िकातन्त्र और मस्तिष्क में ही आकृतिगत अंगांगिभाव तथा आकृति-परिवेशगत दृश्यावयवावयविभाव पुनर्निर्मित होता है, यह स्वीकारनेको बाधित होना पड़ता है.[१७०]

अतः प्रकाशपरावर्तक बिन्दुओंके सतहसे परावृत्त प्रकाशसे उद्दीप्त प्रकाशसंवेदनशील नेत्रपटलान्तर्घटक सजीवकोशोंसे जुड़ी दृष्टिनाड़िका और मस्तिष्क में पुनर्निर्मित होनेवाले भौमितिक सम्बन्ध और अवयवावयविभाव रूपी सम्बन्धों की समरूपता ही अनुभूतिसंस्थानकी उपलब्धियोंका महत्त्व दरसाती है.

भारतीय दार्शनिक भाषोपयोगमें विषयजन्य बोधको जो ‘अनुभव’ कहा जाता है उसका ध्वनितार्थ यह भी होता ही है कि जो कुछ बाह्यमें घटित हुवा हो उसका आन्तर जगत्में पुनःघटित होना अनुभूति होती है. जैसे मूलग्रन्थमें किसी एक भाषामें कही गयी ही बातको दूसरी भी किसी भाषामें दोहरानेपर ‘अनुवाद’ कहा जाता है. यह सहज सम्भव है कि प्रत्येक भाषाकी कुछ अनुवादानर्ह विशेषतायें हो सकती हैं. परन्तु इन नगण्य अपवादोंको छोड़ कर अन्यथा बहोत सारी बातोंका अनुवाद अशक्य तो नहीं होता है. अतः भाषाकीय विशेषताओंके कुछ अपवादोंके कारण सारे अनुवादोंको मिथ्या मान लेने जैसी धांधली तब हम करने लग जाते हैं जबकि *अनुभूति* के भीतर जो कुछ *भवति* के अनुरूप दोहराया जा रहा हो उसे मिथ्या मानने लग जाते हैं!

इसे इस तरह मिथ्या मान कर स्वयं जीवनमें व्यवहार निभाना

शक्य न हो तब ऐसे व्यवहारको 'व्यावहारिक सत्य' या 'संवृति सत्य' कह कर और तर्कबुद्धिकी दुहाई दे कर परमार्थ सत्यको कुछ अलग दिखलाने लग जाना. वैसा पारमार्थिक सत्य अनुभूतिगोचर हो नहीं पाता तो उसे पुनः 'अज्ञेय'/'अवाच्य' और निखिल ज्ञेय-वाच्योंके अधिष्ठानतया बिरदाने लग जाना. इस तरह पुनः वह वाच्य भी और ज्ञेय भी बन रहा है, ऐसी असमञ्जसताकी ओर ध्यान आकृष्ट करनेपर, सकलवाच्योंके निषेधाधिष्ठानतया निरूपित करने लग जाना. परन्तु "*सकलवाच्योंके निषेधाधिष्ठानतया*" पदावलीसे पुनः विधिमुखतया वाच्य ही बनाये जाते होनेकी त्रुटिपर ध्यानाकर्षण करनेपर सकलवाच्यान्तर्गत एतत्पदावलीवाच्यताको भी निषेध्यतया प्राप्त होती होनेसे ऐसी पदावलीको आत्मनिरासकतया प्रतिपादित करने लग जाना. ज्ञान-ज्ञेयके उत्सर्गतया इतरेतराव्यभिचारी होनेकी वास्तविकताका अनंगीकार कहीं न कहीं ऐसे आत्मनिरासकपदसमूहद्वारा जन्य ज्ञानकी भी प्रमारूपतापर भी एक प्रश्नचिह्न तो लगा ही देता है. अस्तु.

गेस्टाल्टप्रक्रियाके बारेमें वाल्लभ वेदान्तका अभिप्राय महाप्रभुके इन शब्दोंमें उद्धृत कर इस तुलनात्मक विमर्शका समापन करना चाहेंगे कि "**संहत हो कर वृद्धिंगत होनेवाले अवयव गुप्त अवयवीको प्रकट कर देते हैं**"[१७१]. क्योंकि परस्पर संहत हो कर उपचित होनेवाले अवयवोंके कारण तिरोहित अवयवीके प्राकट्यका अस्वीकार करनेपर चिदंश और सदंशान्तर्गत चित्त अहंकार मन बुद्धि पञ्चज्ञानेन्द्रियों और पञ्चतन्मात्रा आदि अवयवोंके कारण प्रकट होते ज्ञाता रूपी अवयवीका भी अस्वीकार गलेपतित होगा. उसका भी ज्ञानसन्ततीमें विश्लेषणात्मक अवशेषण करनेपर, ज्ञातृघटक सामग्रियोंके वश ही एक अवयवितया प्रकट होनेवाले ज्ञानको भी अस्वीकार करना पड़ेगा. यदि ऐसे स्वयम्प्रकाश ज्ञानके भी अस्वीकारार्थ कोई उद्यत हो जाता हो तो अस्वीकारात्मक ज्ञान भी अन्ततः प्रकट नहीं हो पायेगा. एतावता यह सिद्ध होता है कि भ्रान्ति और प्रमा के स्वयं अनुभूयमान भेदोंके रहते केवल

एक भ्रान्तिज्ञान अथवा केवल एक प्रमाज्ञान के आधारपर न तो हमारे सर्वविध बोधकी सर्वांगीण विवेचना शक्य हो सकती है और न उनमें अवभासित होनेवाले अनकेविध पदार्थोंकी ही विवेचना भी! अतः आवश्यकता यथोचित विवेककी ही सर्वोपरि प्रतीत होती है. अतः गेस्टाल्ट् मनोविज्ञान और वाल्लभ वेदान्तकी मिलीजुली शब्दावलीमें इस तथ्यको अभिव्यक्त करना हो तो मैं यह कहना चाहूंगा कि बाह्य रूपसृष्टि दैशिक/कालिक परिच्छेदवाली होती है जबकि आन्तर नामसृष्टि अपरिच्छिन्न, बाह्य रूपसृष्टि जड़रूपा होती है परन्तु आन्तर नामसृष्टि चेतनात्मिका, बाह्य रूपसृष्टि परिवर्तनशील होती है जबकि आन्तर नामसृष्टि अपरिवर्तनशील[१७२]; तथापि, दोनोंके बीच प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव सम्बन्ध[१७३] स्वानुभूत्येकगम्य भी हो सकता है. जैसे रूपसृष्टिके अन्तर्भूत अवयवीके दृश्यरूपविस्तारके घटकीभूत अवयवोंके बीच कुछ सम्बन्ध रहता है, वैसे ही एक अवयवीका दूसरे अवयवीके साथ भी सम्बन्ध अनुभूत होता ही है. तदनुरूप ही नामसृष्टिमें भी एक अवयवी नामके घटक अनेक अवयवात्मक नामोंके बीच भी आपसी सम्बन्ध तथा दो अवयवी नामोंके बीच भी कुछ सम्बन्ध अनुभूत होते हैं. यों सम्बन्धोंकी इतरेतरानुरूपता ही प्रत्याय्यप्रत्यायकभावका आधार बनती है. इस अर्थमें गेस्टाल्ट मनोविज्ञानको वाल्लभ वेदान्त अपने साथ प्रत्यासन्नतया स्वीकार पायेगा.

(१५)**उपसंहारवचन :**

इस लेखनमें हमने यह दिखलानेकी चेष्टा की है कि कैसे यूरोपीय चिन्तनमें भ्रान्तिके बारेमें प्रकट उपलब्ध होते विमर्श या हमारेद्वारा उत्प्रेक्षित दृष्टिकोण, भ्रान्तिके बारेमें भारतीय चिन्तनसे, कहीं संवाद, तो कहीं विसंवाद, तो कहीं सर्वथा असंवाद का स्वरूप प्रकट करते हैं. दो चिन्तनोंके बीच संवाद शक्य न होनेपर दोनोंके बीच विसंवाद या असंवाद के हेतुओंको पहचानने प्रयास भी एक संवादकी ही प्रक्रियाका शुभारम्भ होता है.

वैसे यह सहज सम्भव है कि इन दोनों विचारधाराओंके बीच कुछ संवादप्रक्रिया खोज लेनेके उत्साहवश, या अनवबोधवश भी, प्रस्तुत लेखकने किसी विचारक या विचारधारा का अन्यथा प्रस्तुतीकरण किया हो. परन्तु पुनः उस त्रुटिके भी निरसनार्थ किसी न किसी तरहका संवाद ही तो अपेक्षित होता है. ऐसे विचारना कि वाल्लभ वेदान्त एक श्रुत्यादि शास्त्रोंके प्रामाण्यपर निर्भर होनेवाला व्याख्यारूप शास्त्रीय चिन्तन है अतः असंवदनीय है; अथवा, यूरोपीय चिन्तन तार्किक या वैज्ञानिक होनेके कारण तथा हमारे शास्त्रोंका प्रामाण्य स्वीकारता न होनेसे असंवदनीय है, ऐसे तो दोनों ही दृष्टिकोण विश्वकी दिनानुदिन संकीर्ण होती जाती सर्वविध सीमाओंसे अपने-आपको जानबूझ कर पराङ्मुख बनानेकी शुतुरमुर्गी मनोवृत्तिको उजागर करने जैसी ही बात होगी. ज्ञानकी सभी विधाओंके बीच रहे विसंवाद और असंवाद के द्वैतोंको बाधित किये बिना या निरसनीय माने बिना, अर्थात् विसंवादासंवादके हेतुओंके बारेमें एक संवादात्मक शुद्धाद्वैतका अनुदर्शन ही सर्वविध क्षोभ-मोह-भीति आदिकी कष्टदायिका वृत्तिओंके निरसनार्थ सक्षम उपाय प्रतीत होता है, अन्य कुछ भी नहीं.

यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति।
सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।।
यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद् विजानतः।
तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वम् अनुपश्यतः !।।[१७४]

उद्धृतवचनसन्दर्भ

१.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत तत्त्वार्थदीपनिबन्ध : १।५६-६६.
२.श्रीबालकृष्णभट्टकृत प्रमेयरत्नार्णवपूर्वार्ध प्र.वि.पृ. २-३.
३.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत त.दी.नि. : १।६७-७२.
४.गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमकृत प्रस्थानरत्नाकर : प्रमा.परि.कल्लो.१ तरं.१.
५.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत त.दी.नि. : १।७७.
६.श्रीबालकृष्णभट्टकृत-प्रमेयरत्नार्णवोत्तरार्ध ख्या.वि.पृ.९२-९३.

७.गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमकृत प्रस्थानरत्नाकर : तत्रैव.
८.द्र.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत भागवतसुबोधिनी : ३।२६।१-७२.
९.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत भागवतसुबोधिनी : ३।२६।२९-३०.
१०.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत भागवतसुबोधिनी : २।९।३३.
११.गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमकृत प्रस्थानरत्नाकर : प्रमा. परि.कल्लो.१तरं.२,३,४. तथा कल्लो.२ तरं.३ तथा तरं.६.
१२.जॉह्न् हॉस्पर्स्कृत ''एन् इन्ट्रॉडक्शन् टु फिलोसोफिकल् एनालसीस्''के आधारपर.
१३.द्रष्ट.एल्.एस्.स्टेबिंग्कृत 'अॅ मॉडर्न् इन्ट्रॉडक्शन् टु लॉजिक्' चेप्ट.४ पृ.५८-५९.
१४.बर्ट्रेंड रसेलकृत 'अॅ हिस्ट्री ऑफ वेस्टर्न फिलोसोफी' पृ.२४-२८.
१५.तत्रैव.
१६.तत्रैव.
१७.एस.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक् टीचिंग्स् ऑफ ग्रेट् फिलॉसोफर्स्' पृ.३-४.
१८.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२७७.
१९.तत्रैव.
२०.द्र.ब.र.कृत 'अ हिस्ट्री.' पृ.४०.
२१.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.' पृ.५.
२२.ब.र.कृत 'विज़्डम् ऑफ् वेस्ट्' पृ. ४२-४४.
२३.भागवतपुराण : ३।९।११.
२४.एस.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.' पृ.२७८.
२५.एस.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.' पृ.५-७
२६.एस.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.' पृ.२७८.
२७.न्यायसिद्धान्तमुक्तावली : १२९.
२८. केनोपनिषद् : २।११-१२.
२९.डब्ल्यु.टी.स्टेस्कृत 'अॅ क्रिटिकल् हिस्ट्री ऑफ् ग्रीक् फिलोसोफी' पृ.१३०.
३०.भागवतपुराण : १०।३।२७.
३१.डब्ल्यु.टी.स्टेस्कृत 'अॅ किटिकल् हिस्टॉरी ऑफ् ग्रीक् फिलोसोफी' पृ.१४३.
३२.द्र.तत्रैव.
३३.भागवतसुबोधिनी : १०।१३।४३.

३४.द्र.तत्रैव : २।६।१.

३५.तैत्तिरीयोनिषद् : २।७।१.

३६.द्र. एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.११-१२.

३७.अरिस्तोल्कृत 'दॅ अनीमा' : ३।२।४२७.

३८.भागवतसुबोधिनी : २।६।३८-३९.

३९.तत्रैव : २।९।१-१८.

४०.ब.र.'अॅ हिस्ट्री.'पृ.२९७.

४१.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.१८.

४२.तत्रैव.पृ.२६२.

४३.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२८२-२८३, द्र. द कन्फेशन्स् १०।२२-२८.

४४.सन्त ऑगस्ताइन्कृत 'द कन्फेशन्स्' : १३।५.

४५.द्र.''अतः सन्दिग्धाः जडधर्मत्वेन प्रतीयमानाअपि ब्रह्मधमाएव इति युक्तम्. नहि ब्रह्मवादः श्रुतिव्यतिरेके सिद्धो अस्ति, येन ब्रह्मधर्माभावो निश्चेतुं शक्येत'.'(ब्र.सू.भा.१।३।३), ''नच श्रुतं युक्त्या बाधनीयं... शब्दैकगम्यत्वात्. अचिन्त्या खलु ये भावाः न तान् तर्केण योजयेत्. अर्वाचीनविकल्पविचारकुतर्कप्रमाणाभासशास्त्र कलिलान्तःकरणदुरवग्रहवादिनां वादानवसरे ब्रह्मणि विरोधाभावात् च'.'(ब्र.सू.भा.२।१।२७).

४६.द्र.भागवतसुबोधिनी : २।९।३५.

४७.ब.र.कृत 'अ हिस्ट्री.' पृ.४३५.

४८.तत्रैव.

४९.प्रस्थानरत्नाकर : कल्लो.२।तरं.२.

५१.ब.र.कृत 'अ हिस्ट्री.' पृ.४३७-४३८.

५२.द्र.तत्रैव.

५३.ब्रह्मसूत्राणुभाष्य : २।२।३७.

५४.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२१-२२.

५५.द्र.सन्त थोमस् अक्वीनाकृत 'सुम्मा कॉन्त्रा जेन्ताइल्स्' : १।६६ पृ.२१७-२२०.

५६.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२८३-३८४.

५७.ब्रह्मसूत्राणुभाष्य : १।२।३२.

५८.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२४.

५९.ब.र.कृत 'अ हिस्ट्री.' पृ.४१७.
६०.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२८.
६१.तत्रैव.पृ.२८५.
६२.द्र.भावगतपुराणं(३।११।४०-४१) : ''आण्डकोशो बहिरयं पञ्चाशत्कोटिवि-
स्तृतः दशोत्तराधिकैर्यत्र प्रविष्ट परमाणुवत् लक्ष्यन्तेऽन्तर्गताश्चान्ये
कोटिशो ह्यण्डराशयः तदाहुरक्षरं ब्रह्म सर्वकारणकारणं विष्णोर्धाम
परं साक्षात् पुरुषस्य महात्मनः'.'
६३.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२६.
६४.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉरी ऑफ् मॉडर्न् फिलोसोफी'पृ.२०-२१.
६५.तत्रैव पृ.२४.
६६.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२८.
६७.तत्रैव.पृ.२८-२९.
६७.द्र.ब.र.कृत 'अ हिस्ट्री.'पृ.४९३-४९४.
६८.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.६६.
६९.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.तत्रैव.
७०.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२९.
७१.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२९-३०.
७२.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.७५.
७३.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२६७.
७४.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.५५८.
७५.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.८६-१०७.
७६.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.९४.
७७.द्र.महाप्रभु श्रीवल्लभ.कृत त.दी.नि. : १।६५-६८.
७८.द्र.महाप्रभु श्रीवल्लभ.कृत त.दी.नि. : १।७०-७१.
७९.द्र.बारुक् स्पिनोज़ाकृत 'दि एथिक्स्' : १-२।पृ.४५-१२७.
८०.द्र.महाप्रभु श्रीवल्लभ.कृत त.दी.नि. : १।१, ६, ११-१३.
८१.बारुक् स्पिनोज़ाकृत 'दि एथिक्स्' : परि.१ विधा.१५/प्रुफनोट पृ.५५.
८२.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत त.दी.नि. : १।६-९,१०४.
८३.बारुक् स्पिनोज़ाकृत 'थियोलोजिकल ट्रीटिज़्' : चेप्ट.१-७.
८४.द्र.ब्रह्मसूत्राणुभाष्य(१।१।३) : ''पुरुषार्थस्य शास्त्रार्थस्य स्वरूपं शास्त्रैकसम-
धिगम्यं न स्वबुद्धिपरिकल्पितम्. अतः स्वबुद्ध्या शास्त्रार्थं
परिकल्प्य तत्र शास्त्रं योजयन्तो महासाहसिकाः सद्भिः उपेक्ष्याः'.'

८५.बारुक् स्पिनोज़ाकृत 'थियो.ट्रीटि.' : चे.५।पृ.७८, चे.१३।पृ.१७५-१८१.
८६.बारुक् स्पिनोज़ाकृत 'ऑन दि इम्प्रुवमेन्ट ऑफ दि अन्डर्स्टेन्डिग्' पृ.८-९.
८७.बारुक् स्पिनोज़ाकृत 'दि एथिक्स् : २।३४-३५.
८८.द्र.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड्.फिलो.पृ.१४८.
८९.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.१४४-१४८.
९०.द्र.भगवद्गीता : ७।७, ९।४-६, ११।७, १३।२.
९१.द्र.भागवतसुबोधिनी : १।१९।१६.
९२.द्र.ब.र.कृत 'अ हिस्टॉ.'पृ.६०४-६०५.
९३.ए जे एयर् संकलित 'ब्रिटिश् ईम्पिरिकल् फिलोसोफी'में लोक. : १।३०-३२३।१०६-१०.
९४.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.२७०, २८७.
९५.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.२१४-२२०.
९६.तत्रैव पृ.२८७.
९७.तत्रैव पृ.२८१.
९८.तत्रैव पृ.२८३.
९९.नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषद् : ४।४।९.
१००.ब.र.कृत 'अ॑ हिस्टॉ.'पृ.५८३,५९५.
१०१.डेविड् ह्यूमकृत 'ट्रीटीज़् ऑफ ह्यूमन् नेचर्' : बुक.१।पार्ट.२।सेक्.६.
१०२.द्र.ब.र.कृत 'अ॑ हिस्टॉ.'पृ.७०१-७१८ तथा 'पेंग्विन डिक्शनरी ऑफ् फिलोसोफी'८९.
१०३.नोर्मन् केम्पसम्पादित 'इमानुएल् कान्ट्की क्रिटिक् ऑफ् प्योर् रीज़न्'पृ.१३६.
१०४.तत्रैव पृ.१२७.
१०५.तत्रैव पृ.४७२.
१०६.तत्रैव पृ.१६८.
१०७.तत्रैव पृ.२६८.
१०८.तत्रैव पृ.३००.
१०९.तत्रैव पृ.८८.
१११.तत्रैव पृ.२४७.
११२.तत्रैव पृ.२९७-२९९.
११३.तत्रैव पृ.२९९.
११४.तत्रैव पृ.३५०.
११५.रिचार्ड् फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.३४६-३४९.

११६.द्र.क्रि.प्यो.री.पृ.१६८.
११७.महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकृत पत्रावलम्बन : २.
११८.द्र.क्रि.प्यो.री.पृ.१३६ : This pure original Unchangeable consciousness I shall name 'transcendental apperception'. That it deserves this name is clear from the fact that even the purest objective Unity, namely, that of a priori concepts(space and time) is only possible through relation of the intuition to such unity of consciousness.
११९.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.४२-४४.
१२०.रिचाई फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.४४९, ४६३.
१२१.तत्रैव पृ.४५६-४५९.
१२२.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.४५.
१२३.बृहदारण्यकोपनिषद् : १।४।१.
१२४.रिचाई फाल्कन्बर्ग्कृत 'हिस्टॉ.मॉड.फिलो.'पृ.(क)४६३, (ख)४६५. (ग)४६०.
१२५.द्र.अणुभाष्य : १।१।२, २।३।२९-४२.
१२६.भागवतसुबोधिनी : २।९।३२.
१२७.भागवतपुराण : २।९।७-१४.
१२८.एस्.ई.फ्रॉस्ट्कृत 'द बेज़िक्.'पृ.४, २७४.
१२९.ऋक्संहिता : १०।१२९।४ - तैत्तिरीयोपनिषद् : २।६.
१३०.तैत्तिरीयोपनिषद् : २।७.
१३१.ब.र.कृत 'अॅ हिस्टॉ.' पृ.५७८.
१३२.द्र.फ्रेंक् एन् मेक्गिल् सम्पा.'मास्टरपीस् ऑफ वर्ल्ड् फिलोसोफी' पृ.७०६-७०७.
१३३.एफ्.एच्.ब्रेड्लेकृत 'एपीयरेंस् एंड् रियालिटी' : परि.२४ पृ.३१८-३२६.
१३४.द्र.तत्रैव पृ.१६४-१७३.
१३५.द्र.गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमकृत प्रस्थानरत्नाकर : १।२।६.
१३६.द्र.ब.र.कृत 'द विज़्डम् ऑफ् वेस्ट्' पृ.२७८.
१३७.द्र.'मास्टरपीसिज़् ऑफ् वर्ल्ड् फिलोसोफी' पृ.७८४.
१३८.द्र.ब.र.कृत 'लोजिक् एंड नोलेज्' पृ.१४१ तथा १४३ पर उद्धृत.
१३९.द्र.'मास्टरपीसिज़् ऑफ् वर्ल्ड् फिलोसोफी' पृ.७८७.

१४०.श्रीवाचस्पति मिश्रकृत ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यभामति : १।१।१.

१४१.द्र.'पेंग्विन् डिक्शनरी ऑफ् फिलोसोफी' पृ.६४.

१४२.द्र.'मास्टरपीसिज़् ऑफ् वर्ल्ड फिलोसोफी'में संकलित 'द टाइम् एंड्र फ्री विल्' तथा 'एन् इन्ट्रॉडक्शन् टु मेटाफिज़िक्स्' पृ.७०३-७०५,७४९-७५५.

१४३.ब.र.कृत 'अवर् नोलेज् ऑफ् एक्स्टर्नल् वर्ल्ड' पृ.२५.

१४४.द्र.'मास्टरपीसिज़् ऑफ् वर्ल्ड फिलोसोफी' पृ.८२३-८२९.

१४५.ब.र.कृत 'विज़्डम् ऑफ् वेस्ट्' पृ.२९७.

१४६.'मास्टरपीसिज़् ऑफ् वर्ल्ड फिलोसोफी'में संकलित 'प्रॉसेस् एंड्र रियालिटी'का सार पृ.९२१-९२८.

१४७.द्र.भागवतसुबोधिनी : १०।१३।४३.

१४८.भागवतसुबोधिनी : ३।९।९.

१४९.पॉल् आर्थर् स्किल्पद्वारा सम्पादित 'द फिलोसोफी ऑफ बर्ट्रेंड्र रसेल्' पृ.५७.

१५०.तत्रैव पृ.८८.

१५१.द्र.ब.र.कृत 'अॅ हिस्टॉ.'पृ.८३२-८३३.

१५२.द्र.पॉल् आर्थर् स्किल्पद्वारा सम्पादित 'द फिलो.बर्ट्रे.रसे.' पृ.६९७.

१५३.द्र.प.द.इ.पृ.८३०.

१५४.'बर्ट्रेंड्र रसेल्'स् फिलोसोफी' नामक निबन्धसंग्रहमें रोड्रिक् एम. कीशोल्म्का निबन्ध 'साक्षात्परिचयात्मक बोध' पृ.४७.

१५५.ब.र.कृत 'लोजिक् एन्ड्र नॉलेज्' पृ.१३१-१३९.

१५६.ब.र.कृत 'मिस्टिसीज़म् एंड्र लोजिक्' पृ.१५२-१५६, 'प्रॉब्लेम्स् ऑफ् फिलोसोफी पृ.२५-२८.

१५७.द्र.ब.र.कृत 'लोजिक् एंड्र नोलेज्' पृ.१८७-१८८.

१५८.द्र.तत्रैव पृ.२२९-२३०.

१५९.द्र.ब.र.रचित लेखसंग्रह 'व्हाय् आई एम् नोट् क्रिश्चियन्' पृ.१४४-१५५.

१६०.द्र.ब.र.कृत 'लोजिक् एंड्र नोलेज्' पृ.१९३.

१६१.ब.र.कृत 'अवर् नोलेज् ऑफ् एक्स्टर्नल् वर्ल्ड' पृ.७१ — 'ह्यूमन् नोलेज् : इट्स् स्कोप् एंड्र लिमिट्स्' पृ.१८२.

१६२.भागवतसुबोधिनी : २।९।३३ — ३।२६।२९.

१६३.द्र.ब.र.कृत 'प्रॉब्लेम्स् ऑफ फिलोसोफी'पृ.१९-२४.

१६४.शेल्डोन् और थियोडोर् लिखित 'कंटेम्परी फिलोसोफी एंड् इट्स् ओरिजिन्' पृ.१५-५८.

१६५.तत्रैव पृ.८५-११५.

१६६.तत्रैव पृ.१८९-२२८.

१६७.तत्रैव पृ.२५२-३१३.

१६८.द्र. वोल्फेंग् कोह्लेर्कृत 'गेस्टाल्ट् सायकोलोजी' पृ.७.

१६९.द्र.तत्रैव पृ.८-९.

१७०.द्र.तत्रैव पृ.९४.

१७१.भागवतसुबोधिनी : २।१।२४.

१७२.द्र.भागवतसुबोधिनी : १०।१३।४३.

१७३.द्र.प्रस्थानरत्नाकर पृ. ..

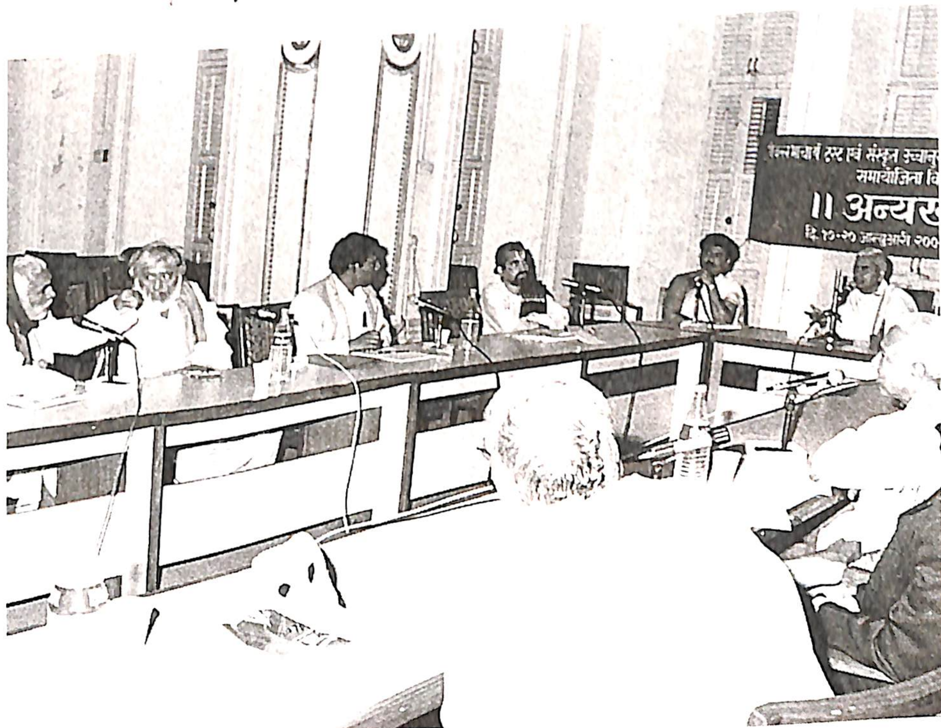
१७४.ईशावास्योपनिषद् : ६-७.






वल्लभाचार्य ट्रस्ट एवं संस्कृत उच्चानुसन्धान विभाग, पुणे विश्वविद्यालय
समायोजिता




समायोजिता
॥ अन्य





